





DE

L'UNITÉ DE L'ÉGLISE.

DE

L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

OU

DU PRINCIPE DU CATHOLICISME

D'APRÈS L'ESPRIT DES PÈRES DES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE

PAR JEAN-ADAM MOEHLER

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE MUNICH
ET AUTEUR DE LA SYMBOLIQUE OU EXPOSITION DES CONTRARIÉTÉS DOGMATIQUES ENTRE LES CATHOLIQUES ET LES PROTESTANTS, ETC.

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR PH. BERNARD

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ES-LETTRES

Quæ vera esse perspexeris, tene, et ecclesiæ catholicæ tribue; quæ falsa, respue, et mihi qui homo sum, ignosce.
S. Aug. *De Vera Relig.* c. 10.



BRUXELLES
H. REMY, IMPRIMEUR DU ROI
RUE NOTRE-DAME-AUX-NEIGES.

MDCCCXXXIX



PRÉFACE.

Cet ouvrage même doit prouver si j'ai eu des motifs suffisants pour l'écrire. Il me semble donc inutile de m'expliquer plus particulièrement sur ce qui y a donné lieu et sur le but que je me propose d'y atteindre. Je ne dirai que quelques mots du plan que j'ai adopté. Je commence par le Saint-Esprit; il peut paraître étrange que je ne commence pas plutôt par Jésus-Christ, qui est le point central de notre croyance. Je pouvais sans doute dire d'abord que Jésus-Christ, le Fils de Dieu, nous a été envoyé par son Père, qu'il est devenu notre Sauveur et notre maître, qu'il nous a promis le Saint-Esprit et qu'il a rempli sa promesse. Mais je ne voulais point parler de ce qu'on peut raisonnablement regarder comme connu; j'aimais à commencer par ce qui se rattache immédiatement à mon sujet. Le Père envoie le Fils, et celui-ci envoie le Saint-Esprit : c'est ainsi que Dieu est venu jusqu'à nous; nous parvenons jusqu'à lui en sens contraire : le Saint-Esprit nous conduit vers le Fils, et celui-ci nous mène vers le Père. Je voulais donc commencer par ce qui, du moment que nous devenons chrétiens, est réellement le commencement par rapport

au temps. La chose sera plus amplement développée dans l'ouvrage même. — Selon le titre de cet opuscule, je dois me renfermer dans les trois premiers siècles de l'Église; on s'attend donc à n'y voir figurer aucun fait, aucun témoignage, etc., qui soient d'une époque postérieure, et à juste titre, bien que l'on ne puisse point en inférer que l'Église est parvenue à un développement complet durant cet espace de temps. Cependant je cite parfois des Pères d'une époque postérieure; mais on remarquera que je le fais très-rarement et que par-là je n'introduis aucune nouveauté; ou bien je le fais à l'occasion de certaines réflexions, et, dans ce cas, je pouvais tout aussi bien citer des auteurs modernes. Cela m'arrive néanmoins le plus souvent dans les Additions que j'ai placées à la fin de mon ouvrage, pour éclaircir l'un ou l'autre point, parce que mon intention n'est point de m'y renfermer dans les limites des trois premiers siècles de l'Église. — Je prie les personnes qui voudraient quelquefois se donner la peine de publier une critique de mon travail, de la baser sur des raisons et de ne pas prendre un ton tranchant; je ne le fais pas non plus, mais je cherche à prouver ce que j'avance. Ce qui serait pour moi le comble du désagrément, ce serait de voir qu'en mettant l'essentiel de côté, on ne s'arrêterait qu'à l'accessoire, ou qu'on s'attacherait à relever quelques-unes de mes idées et de mes opinions, sans les considérer dans leur ensemble; dans ce cas, elles peuvent paraître étranges, forcées ou vides de sens : toutes les parties sont dans un rapport intime avec le tout, du moins je le pense ainsi; aussi faut-il examiner et peser le tout dans ce rapport.

Au mois de février 1825.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

La communication du Saint-Esprit est la condition par laquelle nous recevons le christianisme en nous; il réunit tous les fidèles en une communauté spirituelle par laquelle il se communique à ceux qui ne le sont pas encore; par l'amour qui prend naissance en nous du moment que nous nous consacrons à la vie spirituelle et contemplative qui règne dans l'Église, Jésus-Christ se communique aussi à nous; ce n'est que dans la communauté des fidèles que nous apprenons à connaître Jésus-Christ.

§ 1. Jésus ne considère pas l'aveu de saint Pierre (Matth. 16, 16-17.) comme l'ouvrage de l'esprit humain abandonné à lui-même, mais il le dérive de la puissance divine qui agissait sur ce disciple; et saint Paul nous représente souvent la foi en Jésus-Christ comme l'opération du Saint-Esprit [1]. A l'époque qui suivit immédiatement le temps des Apôtres, on était de même convaincu que la foi en Jésus-Christ, et tout ce qui s'y rapporte, ne pouvaient exister sans l'intervention du Saint-Esprit [2]. Bientôt on se représenta géné-

[1] Orig. in Matth. Tom. XII. n. 10, ταχα δε όπερ άποκριθεις Σιμων Πετρος είπεν έν τῳ. συ εἰ ὁ Χριστος ὁ υἱος του θεου ζωντος, έαν ώς ὁ Πετρος λεγωμεν, οὐ σαρκος και αίματος ἡμιν άποκαλυψαντος, ἀλλα φωτος ἡμων τῇ χαρδιᾳ ἐλλαμψαντος ἀπο του ἐν οὐρανοις πατρος, και αὐτοι γινομεθα, όπερ και ὁ Πετρος κ. τ. λ. Cf. De Princ. L. II. c. 7 not. 4.

[2] Ignat. ad Eph. c. 9. όντες οὐν λιθοι ναου πατρος, ἑτοιμασμενοι εἰς

ralement ces opérations du Saint-Esprit en nous, de manière qu'il *se communique essentiellement* (*οὐσιωδῶς*) aux fidèles (voir l'Addition I)[1]; sens mystique qui est fondé sur l'essence du catholicisme, avec lequel la véritable manière de se représenter le sacrement de l'Eucharistie est dans le rapport le plus intime. Cet esprit qui pénètre et qui anime ainsi tous les fidèles, devait par cela même les réunir en une grande communauté et produire une société spirituelle, une unité de tous les fidèles. « Pourquoi, dit saint Clément de Rome dans son Épître aux Corinthiens, pourquoi y a-t-il parmi vous dispute et haine, désunion, séparation et guerre? N'avons-nous pas un même Dieu, un même Christ, un même Saint-Esprit qui s'est répandu sur nous, une même vocation en Jésus-Christ? Pourquoi séparons-nous et déchirons-nous les membres du Christ, pourquoi nous révoltons-nous contre notre propre corps, à un tel point de démence que nous oublions que nous sommes les membres du même corps[2]. »

Saint Clément, dans ce passage, exprime en même temps l'esprit de son grand maître, l'esprit de saint Paul qui donne le nom de corps de Jésus-Christ à la réunion de tous

οἰκοδομην θεου πατρος, ἀναφερομενο εἰς τα ὑψη δια της μεχανης Ιησου Χριστου, ὁ ἐστι σταυρος σχοινιῳ χρομενοι τῳ πνευματι τῳ ἁγιῳ. Cf. Past. Herm. L. III. C. 11. Tert. De anima. c. I. « Cui enim veritas comperta est sine Deo? Cui Deus cognitus sine Christo? Cui Christus exploratus sine Spiritu saucto? Cui Spiritus sanctus accomodatus sine fidei sacramento? Orig. De Princ. L. 1. c. 3. 4. 5. Rectum tamen videtur inquirere, quid caussæ sit, quod qui regeneretur per Deum in salutem, opus habet et Patre et Filio et Spiritu sancto, non percepturus salutrm, nisi sit integra Trinitas, nec possibile sit participem fieri Patris vel Filii sine Spiritu sancto. »

[1] Orig. De Princ. L. I. c. 2. Una cum filio suo inhabitans, serundùm quod dictum est, ego et pater veniemus, et mansionem apud eum faciemus — sed et eum de Spiritu sancto multi Sancti participant — cujus participium habere dicuntur omnes, qui per ejus gratiam sanctificari meruerint. L. I. c. 6. Tunc sunt in beatitudine, cum de sanctitate ac sapientia et de ipsa divinitate participant.

[2] Clem. Rom. ad Cor. c. 47.

les fidèles, qui représente ainsi Jésus-Christ comme un principe vivifiant et organisateur [1], à l'égard duquel ses vrais disciples sont dans le même rapport, dans lequel l'esprit dans l'homme se trouve relativement au corps, son ouvrage, son expression et sa copie; dans cette comparaison on ne porte pas préjudice au caractère particulier de l'esprit qui, comme il va sans dire, est déterminé d'une autre manière que le corps [2]. La même conviction sert de base lorsqu'on nous représente le rapport de Jésus-Christ à l'égard de la communauté des fidèles, c'est-à-dire, l'Église, comme celui qui existe entre le fiancé et la fiancée, où on le considère de nouveau comme le principe générateur et l'Église comme le concevant [3]. Tous les fidèles forment donc le corps de Jésus-Christ, et entre eux-mêmes une unité spirituelle, de même que le principe sublime qui les a engendrés et formés est lui-même un principe unique. Ces mêmes idées se retrouvent dans le langage figuré par lequel le bon Pasteur d'Hermas nous rend visible la formation de l'Église. Il nous la représente sous la figure d'une tour à construire d'une manière solide sur un rocher dont toutes les parties doivent être choisies et préparées par le Saint-Esprit, pour qu'elles puissent toutes servir à son achèvement et pour qu'elles ne

[1] Just. Apol. I. c. 10. Το μεν γαρ την ἀρχην γενεσθαι οὐχ ἡμετερον ἠν το δ'ἐξακολουθησαι οἰς φιλον αὐτῳ, αἱρουμενους δι ὠν αὐτος ἐδωρησατο λογικων δυναμεων, πειθει τε και εἰς πιστιν ἀγει ἡμας.

[2] Cypr. De Unit. ed. Dodw. fol. 78. Adulterari non potest sponsa Christi, etc. Il s'exprime souvent de la sorte. Clem. Alex. Strom. L. III. c. 4. fol. 530. c. 11. 544. Aug. Conf. L. VIII. c. 27. Fecunda mater filiorum gaudiorum de marito te Domine. De Unit. Eccles. contra Donatist. § 17. Sacratissimas nuntias in scripturis novimus; sponsum et sponsam, Christum et Ecclesiam et cet. Dans Optat de Milève (Hist. Donatist. L. I.) les *dotes* que Jésus-Christ fit à sa fiancée sont rapportées : ce sont les sacrements (*sacramenta*) dans le sens le plus étendu. Nous trouverons plus loin ce mot employé dans un autre sens.

[3] Herm. L. III. c. 12. Petra vero et porta filius Dei est. — Ideoque totam turrim concordem vides eum petra, velut ex uno lapide factam. Sic quoque ii, qui crediderunt Deo per filium ejus induti sunt spiritum : Ecce unus erit spiritus et unum corpus.

soient pas retranchées comme inutiles. Il dit ensuite, dans l'explication de ses images : « Le fils de Dieu est le rocher et la porte de la tour; — Vous voyez donc toute la tour *étroitement unie au rocher*, comme si elle était faite *d'une seule pierre*. C'est ainsi que ceux qui croient en Dieu par son Fils se sont revêtus de cet esprit : « *Voyez, il sera un esprit et un corps* [1]. » Cette image, dont se sert déjà saint Pierre, (I. Petr. 2, 1.) exprime très-bien que Jésus-Christ anime par le Saint-Esprit les fidèles qui sont tenus ensemble par lui et unis en un tout, de sorte que l'esprit *unique* des fidèles est l'opération de l'esprit *unique* de Dieu. Saint Cyprien dit d'une manière très-brève et très-concluante : « Comme celui qui habite en nous est un et le même, il attache et unit partout ensemble les siens par le moyen du lien et de l'unité [2]. » Et Origène s'exprime de la sorte : « De la plénitude du Saint-Esprit s'écoulera dans les cœurs des Saints la plénitude de l'amour, de manière que par le don du Saint-Esprit ces paroles du Seigneur seront accomplies : « Comme vous, mon Père, êtes en moi, et moi en vous, ainsi, ils seront aussi unis en nous, » par la plénitude de l'amour nommément qui leur sera accordé par le Saint-Esprit. »

§ 2. De même que l'Esprit qui forme, qui anime et qui tient ensemble la communauté des fidèles, ne descendait, avant la naissance de Jesus-Christ, que rarement sur quelque peu de personnes, et que, pour cette raison, il ne pouvait exister aucune communauté spirituelle et religieuse; mais que tout le monde était isolé et séparé; ainsi ce même Esprit divin devait, après sa grande et miraculeuse descente sur les Apôtres et sur toute la communauté chrétienne qui ne commence proprement qu'à cette époque à exister véritablement et à prospérer, ne plus abandonner les fidèles, ne doit plus

[1] Cypr. De Unit. Nam cum unus sit et idem, qui habitat in nobis, conjungit ubique et copulat suos unitatis vinculo.

[2] Orig. Comm. in Ep. Rom. L. IV. n. 9.

venir, mais *doit être toujours présent.* La communauté des fidèles, l'Église qu'il a formée, est par cela même qu'il la remplit, le trésor intarissable et se renouvelant toujours du nouveau principe de vie, la source inépuisable de nourriture pour tout le monde. C'est ainsi que dit saint Irénée : « Nous conservons la foi de l'Église comme un don du Saint-Esprit; elle est comparable à un bijou précieux renfermé dans un bon vase qui rajeunit toujours avec le vase où il est conservé. Car c'est la mission de l'Église de communiquer l'Esprit aux créatures de Dieu, afin que tous les membres qui le reçoivent en soient animés. C'est en cela que consiste la liaison avec Jésus-Christ, c'est-à-dire, la force du Saint-Esprit, le gage de l'existence impérissable de notre foi et de sa confirmation, le chemin qui conduit à Dieu. — Là où se trouve l'Église est l'Esprit de Dieu, et où se trouve l'Esprit de Dieu, là est l'Église et la communauté de la grâce; mais l'Esprit est la vérité. C'est pour cela que ceux qui ne reçoivent pas la nourriture du sein de la mère ni de la source pure qui s'écoule du corps de Jésus-Christ (l'Église), ne participent pas à cet Esprit[1]. » Saint Cyprien parle de la même manière : « Ainsi l'Église, remplie de la lumière du Seigneur, répand ses rayons sur toute la terre; mais c'est une lumière qui pénètre partout, et l'unité du corps n'en est pas anéantie; ses rayons pleins de vie se répandent sur toute la terre; les sources abondantes coulent au loin; mais il existe une fontaine, une origine, une mère, multipliée par une fécondité intarissable. Elle nous met au monde; elle nous nourrit; son esprit nous anime[2]. » La même idée se trouve encore dans Origène : « Nous avons des lumières qui doivent nous éclairer, Jésus-Christ et son Église. Il est lui-même la lumière du monde qui éclaire aussi l'Église de ses rayons. — Jésus-Christ est

[1] Iren. adv. Hær. L. III. c. 24. n. 1.

[2] Cypr. de Unit. ed. Dodw. fol. 78. Illius fœtu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur.

donc la vraie lumière, par les rayons de laquelle l'Église, étant éclairée, devient elle-même la lumière du monde[1]. »

§ 3. Ainsi l'Esprit divin, qui réside toujours parmi les hommes, s'était d'abord communiqué aux Apôtres qui le reçurent immédiatement. Susceptibles de le recevoir et d'agir après l'avoir reçu, il les avait saisis et pénétrés; il leur avait inspiré un nouveau principe de vie qui devait être communiqué *par eux* à tous ceux qui sont susceptibles de le recevoir, afin que personne ne pût plus, comme eux, le recevoir immédiatement, mais que de la nouvelle vie qui s'était opérée en eux, il s'en formât une semblable dans les autres. De même que la vie de l'homme sensuel ne sortit qu'une fois immédiatement de la main du Créateur et que là où elle doit désormais exister, elle ne le peut qu'après avoir reçu la force vitale d'un être préexistant, ainsi la nouvelle vie divine doit s'écouler de ceux qui étaient déjà animés et se multiplier dans d'autres. La nouvelle vie ne se répandit que là où les Apôtres demeuraient et agissaient; et comme, de leur temps, ceux qui étaient éloignés les uns des autres, ne recevaient le même esprit que par la vie que leur communiquaient immédiatement les Apôtres du Seigneur; de même ceux qui, par rapport au temps, se trouvaient éloignés d'eux, devaient le recevoir par l'entremise des membres qui l'avaient reçu des Apôtres, de sorte que les rangs intermédiaires ne sont que des degrés de propagation; mais ceux qui le reçurent les derniers, aussi bien que ceux qui étaient le plus éloignés les uns des autres, devaient être animés d'un seul et même esprit, représenter *une seule et*

[1] Orig. Hom. in Gen. I. n. 5. Luminaria habemus in nobis, quæ illuminent nos, Christum et ejus ecclesiam. Ipse enim est lux mundi, qui et ecclesiam illuminat sua luce. n. 6. Christus ergo est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ex cujus lumine illuminata ecclesia etiam ipsa lux mundi efficitur. Cf. n. 7. Cf. Lactant. Inst. L. IV. c. 30.

même communauté, vivre en commun et former une Église[1]. Que si la communication immédiate du Saint-Esprit se renouvelait, de sorte que, par le moyen de ceux qui en sont déjà animés, il descendrait sur telle ou telle personne sans passer par un tiers, il devrait être un esprit de la même nature, oui, le même esprit, et, pour cette raison, celui qui en serait pénétré, devrait se sentir entraîné irrésistiblement vers celui qui partagerait sa nature; il devrait participer de sa vie spirituelle, comme ce fut aussi le cas à l'égard de saint Paul[2]. Mais la séparation dans laquelle on vit, l'absence du besoin de se réunir, ou l'impossibilité de le faire, prouveraient la différence intérieure entre l'esprit naissant et l'autre et le feraient regarder comme un esprit faux et imposteur. Cette force vitale et spirituelle qui, dans l'Église, se propage et se transmet, est la tradition qui en est le côté intérieur, mystique et se dérobant à tous les regards[3]. Personne, dans aucune partie du monde, n'a encore, de son propre savoir, proclamé tout à coup la foi chrétienne; personne, depuis l'établissement de l'Église, ne s'est encore donné le baptême à soi-même; mais il fallait toujours un

[1] Cypr. De Unit. Ecclesia quoque una est, quæ in multitudinem latius incremento fœcunditatis extenditur : quomodo solis multi radii, sed unum lumen : et rami arboris multi, sed robur unum tenaci radice fundatum : et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiæ largitate, unitas tamen servatur in origine. Ep. 75. Gratias propter hoc maximas Domino agamus, quod contigerit, ut qui corpore ab invicem separamur, sic spiritu adunemur; quasi non unam tantum regionem tenentes, sed in ipsa atque eadem domo simul inhabitantes. Cf. Ep. 57.

[2] Tert. De Præscript. c. 23. Nam et illi (Apostoli) non essent ammirati, de persecutore factum prædicatorem, si aliquid contrarium prædicaret; nec Dominum propterea magnificassent, quia adversarius ejus Paullus obvenerat. Itaque et dexteram ei dederunt signum concordiæ et convenientiæ : et inter se distributionem officii ordinaverunt, non separationem Evangelii : nec ut aliud alter, sed ut aliis alter prædicarent.

[3] Tert. Scorp. c. 9. Cum toto sacramento, cum propagine nominis, cum *traduce spiritus sancti* in nos quoque spectat etiam persecutionis obeundæ disciplina, ut *in hæreditarios discipulos et apostolici seminis fructices*.

membre de l'Église pour le recevoir et pour obtenir par là les forces nécessaires; personne encore ne s'est donné à soi-même et tout d'un coup la communion, de sorte que, séparé des autres et sans rien savoir du reste des fidèles, il aurait eu part à leurs forces, comme cela serait aussi en contradiction avec l'idée qu'on y attache; personne ne s'est encore jamais imposé les mains à soi-même, dans la supposition que par là l'on effectuerait quelque chose de semblable à ce que, depuis le temps des Apôtres, on a toujours cru dans l'Église[1].

§ 4. Ainsi, d'après la doctrine de l'Église primitive, la vraie foi, la vraie connaissance de la religion, ne saurait exister sans le Saint-Esprit, et l'on ne saurait le recevoir sans être attaché à l'Église. Mais si nous examinons attentivement de quelle manière on se représentait cette doctrine, nous obtiendrons ce résultat : *Chaque individu doit, par une impression immédiate, recueillir en lui la sainte vie répandue dans l'Église; il doit, par une contemplation immédiate, transformer l'expérience de l'Église en sa propre expérience; il doit faire naître en lui de pieux sentiments et une sainte conduite, et du fond de son âme sanctifiée, il doit développer la connaissance de la religion.* Saint Clément de Rome inculque cette profonde vérité aux Corinthiens; après leur avoir recommandé une sainte vie, il dit :

[1] August. contra Crescon. L. II. § 42. Hic Spiritus sanctus veniens in eos, tale signum primitus dedit, ut qui eum acciperent, linguis omnium gentium loquerentur, qui protendebat ecclesiam per omnes gentes futuram, *nec quemquam accepturum spiritum s. nisi qui ejus unitati copularetur.* Hujus fontis largo atque invisibili flumine lætificat Deus civitatem suam. De Baptism. c. III. § 3. Il dit aux Donatistes qui se séparèrent de l'Église comme étant infectée jusque dans le dernier de ses membres et qui voulaient en commencer une nouvelle : Quod si erat etiam tunc ecclesia, et ecclesia Christi non interrupta perierat, sed per omnes gentes augmenta capiens permanebit; tutissima ratio est in eadem consuetudine permanere. — Si autem tunc non erat ecclesia — unde Donatus apparuit? de qua terra germinavit? de quo mari emersit? de quo cœlo cecidit? etc.

« Voilà la voie dans laquelle nous trouvons notre Sauveur Jésus-Christ; — Élevons par lui nos regards vers le ciel; contemplons par lui la face du Dieu saint, du Dieu suprême; par lui, les yeux de notre cœur s'ouvrent; par lui, notre esprit borné et offusqué s'élève jusqu'à son admirable lumière; par lui, nous devons, selon la volonté du Seigneur, goûter la connaissance immortelle[1]. » Ses idées ont donc pour objet de nous représenter la vie sainte comme la source de la connaissance de Jésus-Christ, par lequel nous parvenons ensuite à celle de son Père. L'auteur de l'admirable lettre à Diognète, également un des disciples des Apôtres, nous représente aussi la manière de vivre adoptée dans l'Église comme la source de la connaissance du vrai caractère du Christianisme; car, après en avoir donné une description, il continue de dire : « Alors, quoique vous soyez sur la terre, vous verrez que Dieu règne dans les cieux; alors vous commencerez à annoncer les mystères de la Providence; alors vous aimerez et admirerez ceux qui souffrent, parce qu'ils ne veulent pas renier Dieu (le Christ); alors vous aurez en horreur la tromperie et l'erreur du monde; lorsque vous saurez véritablement vivre dans le ciel; lorsque vous méprisez ce qui paraît être ici-bas la mort, et que vous craignez la véritable mort[2]. » Mais personne n'a mieux pénétré cette matière que saint Ignace; penseur profond, ce digne disciple, cette image fidèle de l'apôtre saint Jean, saisit l'essence du Christianisme, et, dans les tournures les plus variées qui s'échappent d'une âme toute d'amour, il nous représente cette seule chose qui se reproduit dans toutes ses lettres, à savoir que l'amour que nous devons puiser dans le sein de l'Église et qui unit tous les fidèles,

[1] Clem. Rom. Ep. I. ad Cor. c. 35. c. 36. Αὑτη ἡ ὁδος, ἐν ῇ εὑρομεν το σωτηριον ἡμων Ιησουν Χριστον. — δια τουτου ἡ ἀσυνετος και ἐσκοτισμενη διανοια ἡμων ἀναθαλλει εἰς το θαυμαστον αὐτου φως· δια τουτου ἠθελησεν ὁ δεσποτης της ἀθανατου γνώσεως ἡμας γευσασθαι.

[2] Ep. ad Diogn. c. 10. Cette lettre n'est pas de Justin : elle est évidemment plus ancienne que lui.

nous apprend seul ce que c'est que Jésus-Christ, ce que c'est que le Christianisme. On peut résumer en ces mots tout ce que renferment ses lettres : *Jésus-Christ est l'amour; c'est en aimant que vous le trouverez.* Tantôt il dit que « c'est pour cette raison que, dans l'assemblée des chrétiens, Jésus-Christ est célébré » et représenté; que le Père céleste y reconnaît les membres de son Fils et que les fidèles y participent à sa divinité [1]; tantôt il dit que « tout le mal y sera entièrement anéanti [2]; » une autre fois il dit que « la foi et l'amour (il parle toujours de ces deux qualités comme formant l'unité des fidèles) ne peuvent exister l'un sans l'autre; qu'ils croissent ensemble et qu'ils se confondent en une unité en Dieu [3]. » La force donc qui réunit la communauté des fidèles et qui ne peut être conservée qu'en elle, lui paraît supérieure à toutes les forces et tout le reste lui semble concourir à cet effet; partout où elle se trouve dans sa pureté, elle bannit l'égoïsme, elle donne la plus grande extension à notre propre vie; car tous les fidèles vivent en nous et nous en eux. — A peine trouve-t-on en général à cette époque un Père de l'Église qui, dans les occasions les plus diverses, ne parle de cette base de l'Église, de cette force divine qui la remplit, qui agit immédiatement sur la vie, et sans laquelle on ne peut connaître la religion.

Saint Clément d'Alexandrie nous expose la chose d'une manière élégante. « L'homme régénéré, dit-il, ainsi que l'expression l'indique, est seul délivré tout à coup des ténèbres.

[1] Ign. ad. Eph. c. 4. Δια τουτο ἐν τῃ ὁμονοιᾳ και συμφωνῳ ἀγαπῃ Ιησους Χριστος ἀδεται, και οἱ κατ' ἀνδρα δε χορος γινεσθε, ἱνα συμφωνοι ὀντες ἐν ὁμονοιᾳ χρωμα θεου λαβοντες, ἐν ἑνοτητι ἀδετε ἐν φωνῃ μιᾳ δια Ιησου Χριστου τῳ πατρι, ἱνα ὑμων και ἀκουσῃ και ἐπιγινωσκων δι' ὡν πρασσετε, μελη ὀντας του υἱου αὐτου. Χρησιμον οὐν ἐστιν ὑμας ἐν ἀμωμῳ ἑνοτητι, εἰναι, ἱνα και θεου παντοτε μετεχητε.

[2] L. L. c. 13. Καθαιρονται αἱ δυναμεις του Σατανα, και λυεται ὁ ὀλεθρος αὐτου ἐν τῃ ὁμονοιᾳ ὑμων της πιστεως.

[3] L. L. c. 14. Ὡν οὐδεν λανθανει ὑμας, ἐαν τελειως εἰς Ιησουν Χριστον ἐχητε την πιστιν και την ἀγαπην, ἡτις ἐστιν ἀρχη ζωης και τελος· ἀρχη μεν πιστις, τελος δε ἀγαπη· τα δε δυο ἐν ἑνοτητι γενομενα θεου ἐστιν.

Il reçoit aussitôt la lumière. — Comme ceux dont les yeux sont attaqués de l'enchymose cherchent à les nettoyer, non en leur procurant du dehors une lumière qu'ils n'ont pas, mais, en écartant cet obstacle de leur vue, ils rendent seulement à la force intuitive son libre mouvement; ainsi nous autres qui sommes baptisés, après avoir, à l'aide de l'Esprit divin, écarté comme un nuage les péchés obscureis, nous possédons un œil divin qui voit librement, clairement et sans obstacle. Avec cet œil seul nous contemplons la divinité, en ce que l'Esprit divin y pénètre d'en haut : c'est ainsi qu'est constitué éternellement l'œil qui peut voir la lumière divine ; car il n'y a que ce qui se ressemble qui s'unisse étroitement : *ce qui est saint ne peut donc s'unir qu'à la source de toute sainteté*[1]. » La grande pensée qui sert de fondement à tout ce que nous venons de dire et qui en est la moelle, à savoir que le Christianisme n'est point une simple idée, mais une chose qui s'empare de tout l'homme, qui s'enracine dans sa vie et qui n'est compréhensible qu'en lui, voilà ce que le même saint Clément exprime clairement. « Nous ne disons pas que la religion consiste uniquement dans des idées, mais qu'elle est une *science divine* et que *cette lumière que l'obéissance envers Dieu fait naître dans l'âme de l'homme et qui lui révèle tout, lui apprend à se connaître lui-même, et à connaître Dieu*[2]. » Qu'il nous suffise de citer encore ici Origène qui, ainsi que les Saints-Pères que nous avons nommés, nous représente le Saint-Esprit se communiquant à l'Église comme la condition de la

[1] Clem. Pæd. L. I. c. 6. fol. 115. Ἐπει τῳ ὁμοιῳ φιλοντο ὁμοιον; φιλον δε το ἁγιον τῳ ἐξ οὗ το ἁγιον. Saint Clément aime particulièrement à citer saint Matthieu. Chap. V. 8. « Heureux sont ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu ; comme, par exemple, Strom. I. c. 19. fol. 314.

[2] Strom. L. III. c. 5. fol. 531. Οὐ γαρ λογον ψιλον εἶναι την γνωσιν φαμεν, ἀλλα τινα ἐπιστημην θειαν. και φως ἐκεινο το ἐν τῃ ψυχῃ ἐγγενομενον ἐκ της κατα τας ἐντολας ὑπακοης, τα παντα καταδηλα ποιουν — αὐτον τε ἀνθρωπον ἑαυτον τε γινωσκειν παρασκευαζον, και του θεου ἐπιβολον καθιστασθαι διδασκον.

sanctification de l'homme, et celle-ci comme la base de la foi en Jésus-Christ[1], et dit expressément que « *la communauté des fidèles comprend le Fils de Dieu, qui vit au milieu de ceux qui sont d'accord*[2]. » Dans d'autres endroits il dit *a posteriori* que le pouvoir de Jésus-Christ de créer une nouvelle vie est la preuve de sa divinité[3].

§ 5. Que le Christianisme doit être considéré comme une affaire de la vie et même de la vie sociale, c'est ce qu'explique le fait que cette religion s'accrut et se propagea au milieu du paganisme. Saint Justin raconte que c'est en examinant de près la vie des chrétiens qu'il se décida à embrasser le Christianisme[4], et il assure itérativement la même chose de plusieurs autres personnes[5]. Saint Grégoire Thaumaturge ne l'affirme pas moins de lui-même[6]. Ce fut aussi cette vie sainte et divine, qui s'était propagée dans l'Église, qui, se répandant au dehors, saisit et attira d'une manière

[1] Orig. De Princ. L. I. c. 3. n. 8. Propter hoc adest etiam gratia Spiritus sancti, ut ea, quæ substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancta efficiantur. n. 7. Spiritus sancti participationem a sanctis tantummodo haberi, invenimus : propter quod dicitur : nemo potest dicere dominum Jesum nisi in spiritu.

[2] Comm. in Matth. Tom. 14. n. 1. Συναγει ἡ συμφωνια και χωρει των ἐν μησῳ των λυμφωνουντων γινομενον υἱον του Θεου, il dit ceci, après avoir parlé de séparations.

[3] Orig. adv. Cels. L. I. c. 47. Οὐ της Θειοτητος μαρτυρες αἱ τοσαυται των μεταβαλοντων ἀπο της χυσεως των κακῶν ἐκκλησιαι και ἠρτημενων του δημιουργου, και παντ' ἀναφεροντων ἐπι την προς ἐκεινον ἀρεσκειαν.

[4] Apol. I. fol. 50. Διαβαλλομενους ἀκουων χριστιανους, ὁρων και ἀφοβους προς Θανατον και παντα τα ἀλλα νομιζομενα φοβερα, ἐνενοουν ἀδυνατον εἰναι ἐν κακιᾳ ὑπαρχειν αυτους. Cf. Eus. L. VI. c. 15.

[5] L. L. c. 16. Ὁ γαρ και ἐπι πολλων των παρ' ἡμιν γεγενημενων ἀποδειξαι ἐχομεν, οἱ ἐκ βιαιων και τυραννων μετεβαλον ἡττηϑεντες ἠ γειτονων καρτεριαν βιου παρακολουϑησαντες, ἠ συνοδοιπορων πλεονεκτουμενων ὑπομονην ξενην κατανοησαντες, ἠ συμπραγμα τευομενων πειρασϑεντες. Cf. c. 15.

[6] Paneg. in Orig. c. 9. Οὐχ οὑτως οὑτος τα Περι ἀρετων ἡμιν διεξηει λογοις, ἐπι δε τα ἐργα μαλλον περιεκαλει και παρεκαλει πλεον τοις ἐργοις ἠ οἱς ἐλεγεν. Cf. c. 6. et c. 11.

miraculeuse et irrésistible des personnes étrangères au Christianisme [1]. C'est pour ce motif que les apologistes du Christianisme disaient que cette religion agit « avec esprit et force, » non comme les philosophes de l'école qui cherchent à convaincre et à faire des prosélytes par de simples idées. Origène réfute victorieusement Celse qui tournait en ridicule Jésus-Christ et ses Apôtres : « Quiconque peut examiner avec discernement et impartialité les actions des Apôtres, doit voir clairement qu'ils étaient doués d'une force divine pour annoncer la parole de Dieu. Car ce n'est pas par leur dialectique et par leur rhétorique qu'ils persuadèrent leurs auditeurs. Il me paraît que si Jésus-Christ eût choisi pour annoncer sa parole des hommes possédant ce qu'on nomme ordinairement la sagesse, et en état de gagner la multitude par leur pénétration d'esprit et par des discours travaillés avec art, on eût pu croire avec raison qu'il aurait imité la conduite des philosophes qui fondent quelques écoles; sa promesse que sa parole est de Dieu, ne se serait pas accomplie, puisque cette parole eût été basée sur le langage persuasif d'une philosophie de mots et d'idées, et la foi eût été semblable à la croyance que les philosophes de ce monde procurent à leurs systèmes : elle eût été l'effet de la sagesse des hommes, et non de la puissance de Dieu (I. Cor. II, 5.). Mais qui, en voyant des pêcheurs et des publicains qui ne connaissent pas même les éléments des sciences (l'Évangile atteste et Celse croit volontiers que ces gens disent vrai quand ils avouent leur ignorance), mais qui parlent avec confiance, non-seulement à des juifs de la foi en Jésus-Christ, mais l'annoncent encore avec succès aux autres

[1] Orig. adv. Cels. l. I. c. 46. fol. 362. I. Tom. Ed. De La Rue. Πολλοι ὡσπερει ἀκοντες, προσεληλυθασι χριστιανισμῳ, πνευματος τινος τρεψαντος αὐτων το ἡγημονικον ἀπο του μισειν τον λογον ἐπι τοὐπεραποθανειν αὐτου, και φαντασιωσοντας αὐτους ὑπαρ ἡ ὀναρ. Mais lorsqu'Origène ajoute que Celse, le païen, et le juif qui soutient son parti, pourraient bien trouver cela ridicule, κᾳν χλευασῃ δε Κελσος το λεχθησομενον, ἡ ὀν εισηγαγεν Ιουδαιος, il ne pressentait certainement pas que, quinze siècles après lui, on le trouverait également ridicule — parmi des chrétiens. Voyez Neander *Denkw.* p. 9. et suiv.

peuples, qui, dis-je, ne serait curieux de savoir d'où leur est venue cette force de persuasion? Qui ne serait pas tenté de dire que Jésus, en adressant à ses Apôtres ces mots : « Suivez-moi, je ferai de vous des pêcheurs d'hommes, » les a en même temps remplis d'une force divine? — Voilà pourquoi que ceux qui écoulèrent leurs paroles prononcées avec énergie furent remplis de forces et manifestèrent ces forces par leurs sentiments, par leur conduite et par la lutte qu'ils soutinrent jusqu'à la mort pour la vérité[1]. » La manière dont on admettait les païens dans l'Église était parfaitement d'accord avec les notions fondamentales que nous avons exposées au sujet de la naissance du Christianisme dans l'homme. On ne se contentait nullement de la déclaration qu'ils préféraient les *idées* du Christianisme à celles du paganisme; on ne permettait pas d'embrasser le Christianisme par suite d'une simple comparaison d'idées à laquelle seulement il devrait sa supériorité; le païen devait avant tout être éprouvé par ses relations avec les chrétiens, et on ne l'initiait que lorsqu'on était parvenu à se convaincre que le Christianisme était passé dans sa vie et que celle-ci lui donnait l'intime persuasion que la doctrine de Jésus-Christ est de Dieu. Enfin, l'Église exprime admirablement cette conviction, en donnant le nom *d'éclairés* aux hommes *régénérés*[2], et en appelant *la vie du chrétien* une *philosophie vraie et divine*[3].

[1] Orig. adv. Cels. l. I. c. 62. Δια τουτο δυναμεως μεν πληρουνται οἱ λογου του μετα δυναμεως ἀπαγγελλομενου ἀκουοντες. ἥν ἐπιδεικνυνται τῃ τε διαθεσει και τῳ βιῳ, και τῳ ἑως θανατου ἀγωνιζεσθαι περι της ἀληθειας. Quant à cette θεια δυναμις, voyez encore L. III. c. 68., où l'on fait l'éloge de la force de l'Évangile à déraciner le vice. Cf. Clem. Alex. Strom. L. I. c. 20. fol. 376. Dans d'autres endroits, Origène désigne par ces mots les miracles qui s'opèrent par la prédication de l'Evangile. Adv. Cels. L. VIII. c. 48; quelquefois ils ne présentent que l'idée d'une simple exposition. L. VI. c. 2. 4. 5. passim.

[2] Clem. Alex. Pædag. L. I. c. 6. fol. 115.

[3] Eus. Hist. Eccl. L. II. 2, 23. Μηκετ' οἱοι τε την του ἀνδρος μαρτυριαν φερειν, τῳ δικαιοτατον παρα πασι δι' ἀκροτητα ἡς μετηει κατα τον βιον

§ 6. Le principe de l'Église que l'homme ne saurait mener une vie chrétienne et par conséquent connaître sa religion sans l'influence qu'exerce sur lui la communauté des fidèles animée par le Saint-Esprit, a une connexion intime avec les recherches profondes qu'on a faites pour se représenter l'origine du paganisme. Par leur opposition, elles expliquent parfaitement la série des idées que nous nous proposons de développer. Théophile dérive le polythéisme de la dégradation morale de l'homme, qui étouffe en lui la conscience de Dieu, en enveloppant son œil spirituel de profondes ténèbres, de sorte qu'il n'est pas possible de reconnaître en lui l'image de la Divinité. Il ajoute que l'homme, dans cet état, regarde toujours vers la terre et, comme il ne saurait absolument vivre sans Dieu, il se crée des divinités *à sa fantaisie*, conséquemment des divinités terrestres[1]. Pour cette raison, la pureté des mœurs lui paraît surtout indispensable pour comprendre le Christianisme. De même donc que le péché naissait au milieu de la communauté des païens, accompagné de toutes les inspirations sur lesquelles s'appuyaient les fausses idées de Dieu et de l'erreur en matière de foi; ainsi, la vie du chrétien devait lui procurer la vraie connaissance de Dieu, celle-ci devait se développer à l'aide de l'autre, et toutes deux devaient ensuite s'approcher l'une de l'autre. De même que dans le paganisme l'incapacité et la mort morales de chaque individu, ainsi que de générations tout entières leur étaient *léguées* de la part de la gé-

φιλοσοφιας τε και θεοσεβειας πιστευεσθαι, κτεινουσιν. L. III. c. 37. Σφοδροτερῳ φιλοσοφιας ἐρωτι προς του θειου λοφου την ψυχην πληττομενοι de la part des premiers prédicateurs de l'Évangile. Cf. L. VI. c. 3. IV. c. 7. Just. Apol. 1. c. 7. Surtout Clem. Alex. Pædag. L. III. c. 11. fol. 299. Chrys. De Sac. L. I. c. I. n. I.

[1] Theoph. ad Autolyc. L. 1. c. 2. Clem. Alex. Pædag. L. I. c. 6. C'est là aussi le sens lorsque l'on dérive de toutes parts l'idolâtrie des mauvais esprits. — Aug. De Baptis. L. I. § 16. Peccata enim tenebræ animarum sunt, et cet. Voyez aussi Tholuk in Neander, *Denkw.* I. 6. p. 1. et sqq., ainsi que plusieurs passages du premier volume de cet ouvrage.

nération qui les précédait immédiatement, de sorte qu'en remontant, elles se rattachent au péché du premier homme; ainsi, le don du principe de la vie du chrétien, supposant, dans une série d'individus déterminée et dans chaque chrétien en particulier, une alliance et une origine spirituelles qui les unissent à toutes les générations précédentes, remonte jusqu'à Jésus-Christ [1]. De même que celui qui, dans le paganisme, aurait pu éviter de descendre de générations antérieures, n'aurait point hérité non plus de dérangement spirituel; ainsi, celui qui ne tire pas son origine spirituelle des générations non interrompues de l'Église, qu'il le sache ou non, n'est pas spirituellement régénéré, et n'a pas de part à la filiation de Dieu. De même que celui qui, se trouvant auparavant au nombre des pécheurs, avait adopté une vie bornée et négative, ainsi celui qui participe à la vie de la Sainte-Église, a en partage les biens les plus réels; de même que l'homme, par sa naissance corporelle, avait déjà été réduit à l'esclavage du péché; ainsi, il obtient maintenant, par la naissance spirituelle que lui donne l'Église, la liberté des enfants de Dieu.

[1] Tert. De An. c. 39. 40. Hinc et apostolus ex sanctificato alterutro sexu sanctos procreari ait, tam ex seminis prærogativa, *quam ex institutionis disciplina.* — Nisi quis nascitur ex aqua et spiritu, non ibit in regnum Dei, id est, non erit sanctus. Ita omnis anima eousque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur. *Peccatrix autem, quia immunda, recipiens ignominiam ex carnis societate.* C. 41. Proinde cum ad fidem pervenit reformata per secundam nativitatem ex aqua et superna virtute, detracta corruptionis pristinæ aulæo, totam lucem suam conspicit. Excipitur etiam a spiritu sancto, sicut in pristina nativitate a spiritu profano, et cet. Ainsi Tertullien oppose formellement l'une à l'autre les expressions *tradux spiritus* § 3. et *tradux peccati;* ces oppositions sont encore bien plus frappantes dans plusieurs Pères de l'Église de l'époque suivante, ainsi que dans des auteurs modernes (Schleiermacher *Christl. Glaube.* § 109. n. 3.) — Contestation sur la manière dont s'obtient la nouvelle force sanctifiante. August. contra Parmen. L. II. § 23. 32. 35. Contra Crescon. L. II. § 13-17 et ailleurs.

§ 7. De ce que nous avons exposé jusqu'ici pour établir le principe de l'unité de l'Église, il résulte, en général, qu'*elle existe par une vie qui reçoit son activité immédiatement et éternellement de l'Esprit divin qui se conserve et se propage par l'amour réciproque des fidèles*. Nous obtenons en particulier les résultats suivants :

1° La foi, ou la connaissance de la religion, et l'amour qui donne naissance à la communauté des fidèles, sont tout simplement posés ensemble; là où, par la participation du Saint-Esprit, la foi s'est développée, la même force divine se manifeste en les réunissant; et où il y a réunion, là il existe une même foi.

2° Particulièrement. Comme sous le rapport historique, nous ne savons rien de Jésus-Christ sans l'Église, ainsi nous n'apprenons à le connaître en nous-mêmes que par l'Église et dans l'Église. Et plus nous recevons en nous la force divine qui en découle, plus la communauté des fidèles devient animée en nous, plus nous vivons intimement en elle, et elle en nous, plus notre conviction de la divinité de Jésus-Christ, et de ce qu'il est et de ce qu'il doit être pour nous, devient entière. C'est lui qui a fondé la communauté des fidèles; c'est lui qui a ôté le mur de séparation qui existait entre les hommes; c'est lui qui a versé dans nos cœurs l'amour dans le Saint-Esprit. Comment pourrions-nous mieux parvenir à la connaissance de sa puissance et de sa dignité, qu'en connaissant parfaitement et en admettant en nous la communauté des fidèles *qui est son ouvrage particulier*. En outre, Jésus-Christ étant donné aux fidèles dès l'instant de la vie, il est devenu, pour cette raison, leur vie même et en est inséparable [1]; leur vie spirituelle n'en forme qu'une

[1] Ignat. ad Magn. c. 9. Ἐν ᾗ (κυριακῃ ζωῃ) και ζωη ἡμων ἀνετειλε δι' αὐτου, και του θανατου αὐτου, ὁν τινες ἀρνουνται. — Πως ἡμεις δυνησομεθα ζην χωρις αὐτου; Ιησους Χριστος το ἀδιακριτον ἡμων ζην. C. I. Ἀδω τας ἐκκλησιας ἐν αἷς ἑνωσιν εὐχομαι σαρκος και πνευματος Ιησου, του δια παντος ἡμων ζην. Clem. Alex. Strom. L. IV. c. 16. fol. 582.

avec la vie de l'Église dont ils l'ont reçue, et c'est pour cela qu'elle en est inséparable.

3° Les attributs de l'Église : *unique, sainte, vraie*, sont la même chose d'après leur essence. Le *Saint*-Esprit est aussi l'esprit de la *vérité*, et la sainteté et l'amour sont la même chose [1]; ou : le principe qui unit les fidèles, l'amour, est identiqne avec la sainteté; l'amour est la source de la vérité; ou : la foi du chrétien est formée par les rayons de son *saint amour* qui s'élèvent de son âme, qui sont saisis par son esprit, qui se réfractent et qui se transforment en idées [2]. L'unité, la vérité et la sainteté étant des dons du Saint-Esprit, on peut dire aussi qu'il est toujours dans l'Église, et qu'ainsi elle ne peut cesser d'être une, sainte et vraie.

[1] Just. Apol. I. c. 14. Οἱ μισαλληλοι και οἱ ἀλληλοφονοι και προς τους οὐχ ὁμοφυλους δια τα ἐθη ἑστιας κοινας μη ποιουμενοι, νυν μετα την ἐπιφανειαν του Χριστου, ὁμοδιαιτοι γινομενοι. La séparation bannit le péché et la sainteté procura l'amour et la communauté.

[2] Orig. Comm. in Matth. Tom. XII. n. 14. Οἶμαι γαρ ὁτι ὑπερ ἑκαστης ἀρετης της γνωσεως, τινα σοφιας μυστηρια καταλληλα τῳ εἰδει της ἀρετης ἀνοιγεται τῳ κατ' ἀρετην βιωσαντι, διδοντος του σωτηρος τοις μη κρατηθεισιν ὑπο των του ἀδου πυλων τοσαυτας κλειδας, ὁσαι εἰσιν αἱ ἀρεται, ἀνοιγουσας ἰσαριθμους πυλας, καταλληλα κατα την ἀποκαλυψιν των μυστηριων ἑκαστη ἀρετη.



CHAPITRE DEUXIÈME.

La doctrine chrétienne est l'expression idéale de l'esprit du Christianisme; la parole écrite ne peut pas être comprise sans l'esprit; le Christianisme s'est propagé par la parole vivante, par la tradition extérieure; en découvrant la vraie doctrine, le fidèle apprend à se réunir à la communauté des fidèles; ce que signifie la tradition; l'Écriture et la tradition tiennent ensemble et ne doivent point être séparées.

---

§ 8. La vie intérieure et spirituelle du chrétien, l'ouvrage de l'Esprit divin qui anime les fidèles, doit, aussitôt qu'elle se manifeste, chercher une expression; elle doit pénétrer au dehors et se prononcer; de même qu'elle s'est aussi communiquée à l'aide de la parole, de la foi annoncée par d'autres. (Rom. 10, 17.). Mais la vie intérieure devait exister plutôt, d'un côté, parce que la foi intérieure est la racine de la foi extérieure; de l'autre, parce que celle-là, lorsqu'elle est bien entendue, est accordée avant la foi extérieure, avant la doctrine [1]. Jésus-Christ, avant de se prononcer, portait sa

[1] Pour éviter tout malentendu et pour ne pas me ranger du côté d'une école de faux *idéalistes*, je prie mes lecteurs de vouloir s'en tenir rigoureusement au texte. Je veux dire que toute vérité est *originairement* en Jésus Christ, puisque la divinité existe en lui dans toute sa plénitude; quant à nous, nous ne possédons la vérité que pour autant que nous prenons part à sa vie divine et que nous apprenons la vérité de lui; et: nous ne pouvons l'avoir comme une chose vivante et l'annoncer aux autres que lorsque cette vie divine se trouve déjà en nous. Comme la divinité en Jésus-Christ et partant la vérité existe par elle-même, *nous* prenons seulement part à sa vie divine. et nous *recevons* seulement la vérité qui par conséquent doit nous être *donnée* comme celle-là, et nous *ne pouvons pas*, si elle ne nous est pas donnée de dehors par l'Église, *la développe-*

doctrine dans son âme ; saint Pierre, par l'influence divine, était persuadé de la dignité de Jésus-Christ avant de répondre à la question de Jésus : « Pour qui me regardez-vous? » quoiqu'il ne le fût qu'un moment auparavant. Enfin, tous les Apôtres sans distinction avaient obtenu le Saint-Esprit avant d'annoncer les mouvements de leur âme, leur foi intérieure, et nous devons en tout cas dire de nous-mêmes, comme des Apôtres, que nous ne comprenons pas la doctrine, le sens raisonnable de la nouvelle vie que nous communique le Saint-Esprit, avant d'avoir reçu nous-mêmes le nouveau principe de vie. Nous pouvons regarder dès à présent, et avant d'aller plus loin dans nos recherches, comme une conséquence immédiate de ce que nous avons développé jusqu'ici, que l'Église n'est point basée sur l'Écriture-Sainte. Si le Christianisme était dans l'âme de notre Seigneur et de ses Apôtres remplis du Saint-Esprit, avant qu'il fût dans les idées, dans les discours et dans les écrits, nous devons affirmer que l'esprit existait avant la lettre; quiconque comprend donc l'esprit vivifiant, comprendra la lettre qui en est l'expression; le même esprit qui remplit les Apôtres est celui qui remplira éternellement l'Église; quiconque l'a reçu de l'Église, se reconnaîtra sous cette forme et la comprendra : l'esprit ne rencontre que l'esprit. C'est pourquoi l'Écriture-Sainte n'est point comprise hors de l'Église; car si l'Église se trouve où est l'esprit, et que l'esprit soit là où est l'Église, l'esprit devrait être hors de lui-même, si l'on comprenait l'Écriture-Sainte qui est son ouvrage, hors de l'Église. De là le principe que l'Église explique la Bible, c'est-à-dire, qu'on a besoin de l'esprit, pour comprendre la lettre; ou que la lettre n'est pas l'esprit même, mais qu'elle n'est que

de nous-mêmes. Du reste, nous recevons l'une et l'autre en même temps; à la connaissance de la vérité dans l'Église se rattache la participation à la vie sublime qui y est répandue. Ainsi, l'action *d'entendre* précède au moins un peu ; mais celle de *posséder avec une pleine conviction et de communiquer* ne peut être le résultat que de la nouvelle vie qui s'est opérée en nous.

l'expression de l'esprit et que, lorsqu'on a reçu cet esprit dans la vie spirituelle, on comprend l'expression [1]. Aussi les Apôtres ne comprirent parfaitement eux-mêmes les paroles du Seigneur avant d'avoir été éclairés par le Saint-Esprit [2]. Comme l'univers et l'histoire sont des manifestations de Dieu, mais qui n'apprennent à connaître le vrai Dieu qu'à celui qui a déjà la conviction de Dieu en lui-même; ainsi les paroles de l'Écriture-Sainte sont des révélations du Saint-Esprit, mais qui ne sont intelligibles que pour celui auquel il s'est déjà communiqué.

L'esprit seul produit l'esprit, la vie produit la vie; jamais la lettre ne produit l'esprit, jamais la mort ne produit la vie. On essayerait en vain de donner de l'esprit à des êtres d'une espèce inférieure, en leur mettant entre les mains un livre composé par des hommes : ils n'y trouveraient *que* des pensées de *leur* façon. C'est ainsi que Celse, le païen, dit souvent qu'il ne se trouve dans la Bible rien de bon qui n'ait déjà été dit par une foule de philosophes et de poëtes [3]. Origène réplique en disant que la lettre tue et que c'est l'esprit, la force et la vie, d'après lesquels il faut juger du Christianisme [4]; Celse n'avait pas cet esprit; voilà pourquoi il ne

[1] Tert. Scorp. c. 12. Quis nunc medullas scripturarum (la substance et l'esprit de l'Écriture) magis nosset, quam ipsa Christi schola? Quos et sibi discipulos adoptavit, omnia utique edocendos, et nobis magistros adornavit, omnia utique docturos.

[2] Orig. De Princ. L. II. c. 7. n. 3. Evangelium tantæ eum (Spiritum sanctum) potentiæ et majestatis ostendit, ut dicat, apostolos non posse capere adhuc ea, quæ volebat docere eos Salvator, nisi cum advenerit Spiritus sanctus, qui se eorum animabus infundens illuminare eos possit de fide ac ratione Trinitatis, et cet. Cf. L. I. c. 1. n. 1. 8. Tous les auteurs de l'époque qui nous occupe sont généralement unanimes sur la nécessité de la lumière divine pour comprendre l'Écriture-Sainte. Voyez Justin. Dial. c. Tryph. n. 7. n. 100. 119. Saint Clément d'Alexandrie est souvent de cet avis et Origène l'est toujours.

[3] Dans Origène adv. Cels. L. VI. c. 1. L. VII. c. 4. Ἀναπεμπει ἡμας ἐπι ἐνθεους, ὡς λεγει ποιητας και σοφους, και φιλοσοφους — και τους ὁδηγους δειξειν ἐπαγγελλομενος κ. τ. λ.

[4] L. c. L. VI. c. 4. 5. L. VII. c. 3. L. III. c. 68. Ἠδε ἀποδειξις ἐν τοις

trouvait dans l'Écriture-Sainte que des choses conformes à son point de vue borné. Ainsi qu'il est démontré par ce que nous avons dit plus haut et par ce que nous venons de dire, la manière de l'Église, de ne point s'appuyer sur des paroles et des lettres, provient de la haute conception de ses membres, de la dignité des fidèles. Elle considère ceux-ci comme une nouvelle création, comme des hommes entièrement changés et se distinguant par un nouveau principe de vie, par un nouvel esprit [1] : il faut qu'on possède ce nouvel esprit, si l'on veut en comprendre la langue.

§ 9. Il nous reste maintenant à développer de quelle manière l'Église primitive conçut et précisa toutes ces choses. — Les Apôtres, animés d'un *même* esprit, annoncèrent avec des paroles vivantes en tous lieux ce qu'ils avaient entendu prononcer par le Seigneur avec des paroles vivantes. Partout où il se formait une communauté, ils y déposaient

Ιησου ἀποστολοις θεοθεν δοθεισα, πειστικη ἀπο πνευματος και δυναμεως· διοπερ ταχιστα και ὀξυτατα ἐδραμεν ὁ λογος αὐτων, μαλλον δε ὁ του θεου, δι' αὐτων μεταβαλλων πολλους των ἁμαρτανειν πεφυκοτων και εἰθισμενων. Cf. § 5.

[1] Clem. Alex. Strom. Ἰδου ποιω καινα, ὁ λογος φησιν, ὁ ὀφθαλμος οὐχ εἰδεν, οὐδε οὐς ἠκουσεν, οὐδε ἐπι καρδιαν ἀνθρωπου ἀνεβη· καινῳ ὀφθαλμῳ, καινῃ ἀκοῃ, καινῃ καρδιᾳ, ὁσα ὁρατα και ἀκουστα, καταληπτα δια της πιστεως και συνεσεως, πνευματικως λεγοντων, ἀκουοντων, πραττοντων των του κυριου μαθητων. Cf. L. VI. c. 8. fol. 774. C'est dans cette haute opinion de la dignité du chrétien qu'il faut chercher la raison pour laquelle plusieurs Pères de l'Église partagent l'homme en esprit, en âme et en corps, et qu'ils ne lui laissent récupérer que par le Christianisme l'esprit (πνευμα) qui s'était perdu par le péché. Ce que dit Tat. Orat. adv. Græc. n. 13. n. 12. — et Iren. L. V. c. 8. Anima et carnis adunatio assumens spiritum Dei. spiritualem hominem efficit, est déjà bien adouci. C'est une belle pensée d'un grand théologien de notre temps, que ce n'est que par la participation du Saint-Esprit au moyen du Christianisme que la création de l'homme a été entièrement achevée ; toutefois, la doctrine des Saints-Pères qui représentent l'homme comme parfait dès le principe, mais qui le font décheoir de cette perfection, a plus de justesse. Autrement il ne pourrait pas être question de sa chute, de sa rédemption, etc.

la même doctrine, et ce par l'entremise du Saint-Esprit, parce que sans lui il n'était pas possible de fonder l'Église. C'est ainsi qu'une seule et même doctrine dut retentir dans toute l'extension de l'Église comme l'expression d'une seule et même vie intérieure et spirituelle, comme l'émanation d'un seul et même esprit. Les choses continuèrent sur le même pied après que les Apôtres eurent abandonné les communautés naissantes; celles-ci pouvaient bien perdre les Apôtres, mais non leur esprit qui avait été promis et qui fut donné à leurs disciples. Ils avaient institué dans chaque église des docteurs qui devaient continuer leur ouvrage, servir d'organes au même esprit et enseigner fidèlement aux autres ce qui leur avait été confié (II. Timoth. 1, 13-14. 2, 1-2. Coll. Tit. 1, 5). Ainsi la doctrine chrétienne se propagea à l'aide de la parole vivifiante de génération en génération, étant la même partout; les églises qui naissaient d'une Église apostolique, étaient la copie fidèle de celle-ci même comme d'une mère commune. C'est ainsi que dit Tertullien : « Les Apôtres enseignèrent d'abord la foi en Jésus-Christ dans la Judée, y fondèrent des églises et se répandirent par toute la terre, annonçant la foi aux peuples. Ils fondèrent ensuite des églises dans chaque ville; les autres églises reçurent de celle-ci la marcotte de la foi et la semence de la doctrine, et les reçoivent journellement, afin de devenir églises [1]. Par là, elles deviennent elles-mêmes des églises apostoliques, parce qu'elles en sont nées. Chaque être, de quelque espèce qu'il soit, doit être jugé d'après son origine; ainsi toutes les églises, quelque nombreuses et quelque considérables qu'elles soient, n'en forment qu'*une*, celle notamment que les Apôtres fondèrent en premier lieu et dont toutes les autres proviennent. Elles sont donc toutes

[1] Traducem fidei et semina doctrinæ. Remarquez l'opposition entre l'esprit vivifiant qui se perpétue dans l'Église, *traducem spiritus* (§ 3) et *traducem fidei et doctrinæ*, qui en est l'expression qui se perpétue. Sur le mot *tradux* consultez Pamelius ad h. l.

les premières (les églises primitives) et toutes apostoliques puisqu'elles n'en forment qu'*une;* toutes expriment l'unité [1]. » Saint Irénée dit donc avec raison que « cette prédication, cette doctrine que l'Église, comme nous l'avons dit, a reçue, elle la conserve avec soin, quoiqu'elle soit dispersée par toute la terre, comme si elle habitait une seule maison. Elle y ajoute foi, comme si elle n'avait qu'une âme et qu'un cœur, elle la prêche, l'enseigne et la transmet, comme si elle n'avait qu'une bouche. Il existe un grand nombre de langues dans le monde, mais la force de la tradition n'est qu'une et la même. Et ni les Églises de la Germanie, ni celles de l'Ibérie, ni celles de la Libye, ni enfin celles du centre de l'univers n'ont une croyance ou une tradition différente. Mais de même que le soleil est un et le même dans tout l'univers, ainsi la prédication de la vérité brille partout et éclaire tous ceux qui veulent la connaître [2].

§ 10. Comme donc l'Esprit divin ne disparut point avec les Apôtres, mais qu'il est toujours présent, ainsi la doctrine des Apôtres ne s'est jamais perdue, mais elle est toujours présente

[1] Tert. De Præscript. c. 20. C'est sans aucun fondement qu'on prétend que saint Irénée et Tertullien sont les seuls qui allèguent la tradition; Cajus aussi, ou quel que soit l'auteur du petit Labyrinthe, prouve la divinité de Jésus-Christ par la tradition. Euseb. L. V. c. 27. Hégésippe voyagea de tous côtés pour s'enquérir de la tradition qu'il trouva partout la même. Eus. L. c. L. IV. c. 22. Ὡς πλειστοις ἐπισκοποις συμμιξειεν, και ὡς ὁτι την αὐτην παρειληφει διδασκαλιαν. Et lorsqu'enfin saint Justin, Dial. cum Tryph. c. 63. dit : και ὁτι τοις εἰς αὐτον πιστευουσιν ὡς οὐσι μιᾳ ψυχῃ και μιᾳ συναγωγῃ και μιᾳ ἐκκλησιᾳ, κ. τ. λ. Cf. c. 116, il parle évidemment de la doctrine traditionnelle. Que saint Justin ne parle pas d'une unité de sentiments indéterminée, c'est ce qu'il démontre Apol. I. c. 26. Dial. cum Tryph. c. 36., où il oppose la doctrine une et catholique aux doctrines des hérétiques; mais personne, versé dans l'histoire du droit canon et informé de l'état des recherches sur les livres de l'Évangile dont saint Justin peut avoir fait usage, ne soutiendra que cette doctrine unique pouvait être puisée dans l'Écriture-Sainte. Nous verrons dans l'occasion quelle était l'opinion des Pères d'Alexandrie à cet égard.

[2] Iren. adv. Hær. L. I. c. 10. n. 2.

avec cet esprit. Cependant cette doctrine, du temps des Apôtres même, n'était pas parfaitement comprise par chacun de leurs auditeurs; ne se développant d'abord que lentement dans chaque individu, avant de leur être connue parfaitement, elle pouvait jusque-là paraître défectueuse et obscure sous plus d'un rapport. Dans les premiers temps, on soumettait ses doutes aux Apôtres, dont chacun en particulier, ayant eu des relations particulières avec le Seigneur et en ayant reçu des dons particuliers, était en état de les résoudre par lui-même. Nonobstant cela, aucun d'eux ne vivait à part, mais ils se considéraient les uns les autres comme formant un tout, et la solution était déférée, aussi longtemps que possible, à toute la communauté (Act. des Apôtres, c. 15.). On peut d'ailleurs trouver encore des traces que l'un cherchait son redressement dans l'autre ou dans la communauté, ou qu'il le trouvait sans l'avoir cherché, ou qu'il était poussé par son esprit à comparer son opinion à celle des autres; parce qu'il pouvait se tranquilliser quand son opinion était en harmonie avec celle de toute la communauté. C'est ainsi que saint Paul qui, selon l'Épître aux Galates 1, 16, 17, pouvait se glorifier d'avoir eu des révélations immédiatement de Dieu, exposa néanmoins (Gal. 2, 2.) son Évangile aux Apôtres, « afin qu'il ne courût ou qu'il n'eût couru en vain [1] ». Saint Pierre avait mangé avec les Gentils à Antioche; il trouva en saint Paul celui qui changea sa faiblesse en force [2]. (Gal. 2, 11-12). Et quelles belles paroles saint Paul adresse aux Romains : « Je demande continuellement dans mes prières que je puisse enfin trouver, par la volonté de Dieu, quelque moyen favorable pour aller

[1] Tert. De Præsc. c. 23. Demutatus in prædicatorem de persecutore, deducitur ad fratres a fratribus, ut unus ex fratribus : et ab illis ad illos, qui ab apostolis fidem induerant. Dehinc sicut ipse enarrat, ascendit in Hierosolymam, cognoscendi Petri causa; *ex officio scilicet et jure ejusdem prædicationis.*

[2] V. Aug. Epp. 40. 82. Saint Augustin se sert souvent de ce fait dans ses écrits polémiques.

vers vous; car je désire extrêmement de vous voir, pour vous faire part de quelque don spirituel, afin que vous soyez affermis; *c'est-à-dire, afin qu'étant parmi vous, nous nous consolions ensemble par la foi qui nous est commune, à vous et à moi* [1]. » (Rom. 1, 10-12.). Cet ordre devait être perpétuellement observé : le temps des Apôtres avait fait naître l'appréhension de doutes et de dissensions futures, mais il avait en même temps indiqué le moyen d'y mettre fin.

L'homme a reçu de la nature le besoin de s'adresser à ses semblables pour rectifier et pour affermir ses opinions et ses jugements; il ne se tranquillise que lorsqu'il les retrouve hors de lui, et sa subjectivité lui paraît devenir d'autant plus objective qu'elle se multiplie plus souvent hors de lui : une preuve que tous les hommes composent un tout dont les parties tiennent ensemble. Mais ce besoin n'est qu'une analogie du besoin des chrétiens, comme il n'existe, en général, aucune propriété du Christianisme qui soit sans aucune analogie dans l'universalité des hommes. Dans le Christianisme, chacun devait, par rapport à la doctrine, se conformer simplement à la communauté des fidèles; il devait lui être impossible de se la former lui-même. Comme chacun en particulier ne reçut le principe de vie et la foi intérieure que de la communauté, et que, sous ce rapport, tous les fidèles en général, depuis le temps des Apôtres, forment toujours encore une unité, ainsi la véritable expression de la foi intérieure, la véritable doctrine ne peut être déterminée et conservée non plus que par la communauté; c'est-à-dire, le chrétien doit s'en référer, à l'égard de la détermination de ce qui compose la vraie doctrine, à la communauté des fidèles ses contemporains et de tous ceux qui les ont précédés jusqu'au temps des Apôtres; de même donc que la doctrine chrétienne est l'esprit du Christianisme se représentant par des idées, ainsi la manière dont on parvient

[1] Orig. ad h. l. donne la véritable explication, mais elle n'est pas contraire à ce que je veux dire.

à la doctrine est la copie de la manière dont on participe à l'esprit du Christianisme même. Ou la question : Ce que c'est que la doctrine de Jésus-Christ, est purement historique; elle signifie : Qu'a-t-on toujours enseigné dans l'Église depuis le temps des Apôtres? Que dit la tradition *unanime, perpétuelle?* Quelqu'un avait-il des doutes sur la véritable doctrine chrétienne, on n'en abandonnait pas la solution à ses propres recherches comme pouvant être sujettes à l'erreur [1]; mais on le renvoyait à la doctrine traditionnelle de son église [2], mais surtout aux églises où les Apôtres avaient enseigné eux-mêmes [3]; et enfin à toute l'Église contemporaine qui ne décidait que d'après ce qui avait été enseigné, c'est-à-dire, ce que les églises qui l'avaient précédé avaient appris des Apôtres, ou ce qu'elle en avait appris elle-même immédiatement [4]. Le fidèle ajoutait foi sans réserve à tout ce qui résultait de là, quoiqu'il n'en trouvât pas encore la raison en lui-même, fermement et raisonnablement con-

[1] Tert. adv. Hær. c. 6. Nobis vero nihil ex arbitrio nostro indulgere licet, sed nec eligere, quod aliquis de suo arbitrio induxerit. Apostolos Domini habemus auctores, qui nec ipsi quicquam de suo arbitrio, quid inducerent, elegerunt : sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignarunt. Itaque etiam si angelus de cœlis aliter evangelizaret, anathema diceretur a nobis.

[2] Iren. adv. Hær. L. III. c. 3. n. 1. Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre. Voyez Katerkamp *Kirchengesch.* I. Th. p. 49.

[3] Tert. De Præsc. c. 36. Proxima est tibi Achaja, habes Corinthum. Si non longe abes a Macedonia, habes Philippos, si potes in Asiam tendere, habes Ephesum; si autem Italiæ adjaceris, habes Romam. Cf. Iren. adv. Hær. L. III. c. 4.

[4] August. contra Donatist. L. V. § 138. Regulam fidei diligentissime inquisitam firmissime tenent, et si quid ab ea deviant, cito auctoritate catholica corriguntur; *quamvis in ejus verbis pro sensu carnali, variis adhuc phantasmatum concursibus fluctuent.* L. VI. § 2. Sicut enim homo spiritalis habens finem præcepti, i. e. caritatem de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, potest aliquid ex corpore, quod adhuc corrumpitur et aggravat animam, minus liquide cernere et aliter capere, quod in eadem caritate permanenti Deus eum voluerit revelabit.

vaincu que, de même que l'esprit divin s'était manifesté à toute l'Église, il se manifesterait aussi en lui, lorsqu'il serait parvenu à une plus grande perfection intérieure [1]. Si la doctrine chrétienne est nécessairement l'expression entière du Saint-Esprit qui anime la communauté des fidèles, celle-ci ne peut oublier ou laisser échapper aucune doctrine, parce que l'esprit qui *agit* en elle serait supposé être *inactif;* elle peut encore moins prononcer le contraire de la vraie doctrine, parce que le Saint-Esprit serait regardé comme se contredisant lui-même, c'est-à-dire, comme n'existant pas. Le fidèle pouvait ainsi se tromper comme individu, mais jamais, en se tenant à la communauté, l'Église. De même que celui qui, du temps des Apôtres, se tenait à celle-ci, devait infailliblement apprendre la vraie doctrine, non parce qu'ils étaient hommes, mais parce qu'ils étaient remplis du Saint-Esprit; ainsi celui qui s'adresse à la doctrine unanime de l'Église ne peut point se tromper, non parce que tous ou la plupart des hommes sont d'accord là-dessus, mais parce que la réunion des dons du Saint-Esprit se trouve dans la réunion des fidèles; la doctrine ne peut et ne doit point être considérée comme l'ouvrage des hommes, mais comme le don du Saint-Esprit. De cette manière, les fidèles se présentaient comme des parties réciproquement intégrantes, et étaient ramenés à cette notion fondamentale: que la vérité existe dans l'unité et dans l'amour.

§ 11. Quelqu'un s'était-il permis de donner un développement égoïste à la doctrine de l'Église, il en trouvait à la fin la réfutation dans la tradition qui n'était autre chose qu'un

[1] Tert. de Præsc. c. 28. Age nunc omnes erraverint, deceptus sit et Apostolus de testimonio reddendo: nullus respexerit spiritus sanctus, uti eam in veritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus a patre, ut esset doctor veritatis — ecquid verisimile est, ut tot ac tantæ in unam fidem erraverint? nullius inter multos eventus unus est exitus; variasse debuerat error doctrinæ ecclesiarum. Ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. Audeat ergo aliquis dicere, illos errasse, qui tradiderunt.

attachement inviolable à la foi, et à l'aide de laquelle on lui en démontrait la nouveauté. Cette démonstration se faisait au moyen d'une série non interrompue d'évêques depuis le temps des Apôtres. On démontrait notamment par là que les hérésies n'avaient pris naissance que lorsque cette série était déjà commencée; que conséquemment elles n'avaient point reçu leur doctrine d'aucun des Apôtres, puisque les hérésiarques n'étaient pas contemporains des Apôtres, et que de cette façon ils n'avaient point été instruits par eux, c'est-à-dire, qu'ils avaient puisé leur doctrine en eux-mêmes, ou qu'ils annonçaient une doctrine humaine [1], quoiqu'ils s'en rapportassent à l'un ou l'autre livre de l'Évangile. Voici comment s'exprime saint Irénée à ce sujet : « Nous pouvons citer tous les évêques intronisés par les Apôtres, ainsi que leurs successeurs jusqu'à nos jours; ils n'enseignaient rien de semblable; ils ne savaient rien de ce que ceux-là imaginaient [2]. » Tertullien dit : « Si quelques-uns ont l'audace de s'intriguer dans le temps des Apôtres, afin que leur doctrine ait l'air de provenir des Apôtres, parce qu'ils vivaient parmi eux, nous pouvons leur demander de nous indiquer l'origine de leurs églises, de nous montrer la succession de leurs évêques qui, dans une série non interrompue, remonte de telle sorte que le premier évêque ait eu pour maître et pour prédécesseur un des Apôtres ou un de leurs disciples, mais de manière à leur rester toujours fidèle. Car telle est l'origine des églises apostoliques; ainsi que l'église de Smyrne démontre que saint Polycarpe fut institué par saint Jean; celle de Rome que saint Clément fut ordonné par saint Pierre; elles peuvent citer ainsi de suite tous les autres saints hommes que les Apôtres élevèrent à la dignité épiscopale, afin de répandre au loin la semence

[1] Tert. L. I. c. 31. Ita ex ipso ordine manifestatur, id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum. Id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum. Iren. L. III. c. 2. n. 1. Unusquisque enim ipsorum, omnimodo perversus, *semetipsum*, regulam veritatis depravans, prædicare non confunditur.

[2] Iren. adv. Hær. L. III. c. 3. n. 1.

apostolique [1]. Il ne résulte cependant pas de là que chaque évêque devait être à tout jamais en possession de la véritable doctrine apostolique, par cela même qu'il est rangé au nombre des évêques apostoliques et que cette dernière qualité lui donnait l'autre comme par enchantement. Ce serait concevoir la chose par trop matériellement : on ne cherchait par là qu'à démontrer la propagation non interrompue de la doctrine chrétienne en opposition avec la nouvelle doctrine des hérétiques. De cette manière, on peut s'expliquer pourquoi saint Clément d'Alexandrie, s'écartant, pour effectuer cela, du type ecclésiastique, cite une série de personnages profanes, celle des empereurs. Il dit notamment que le Seigneur prêcha la doctrine sous les empereurs Auguste et Tibère ; que les Apôtres vécurent jusqu'au temps de Néron ; mais qu'entre le règne d'Adrien et celui des Antonins, les hérésies prirent naissance. »(Celles qu'il a en vue n'appartiennent certainement pas toutes à l'époque qu'il limite) [2]. On n'a qu'à comparer avec ceci la manière dont il prouve ailleurs que la philosophie hébraïque, comme il s'exprime, est beaucoup plus ancienne que celle des Grecs [3].

On ne rendrait toutefois pas au caractère de l'époque qui suivit immédiatement le temps des Apôtres toute la justice qu'elle mérite, si l'on ne disait que, relativement à la conservation et à la démonstration de la doctrine reçue, elle attachait la plus grande importance aux évêques qui avaient succédé aux Apôtres. Cela doit résulter clairement des Épîtres de saint Paul que nous avons citées ci-dessus (§ 9.) ; (quant au

[1] Tert. De Præscr. Hær. c. 32.

[2] Clem. Alex. Strom. L. VII. c. 17. Ὀτι γαρ μεταγενεστερας της καθολικης ἐκκλησιας τας ἀνθρωπινας συνελευσεις πεποιηκασιν, οὐ πολλων δει λογων. Ἡ μεν γαρ του κυριου κατα την παρουσιαν διδασκαλια ἀπο Αυγουστου και Τιβεριου Καισαρος ἀρξαμενη μεσουντων των Αυγουστου χρονων τελειουται· ἡ δε των ἀποστολων αὐτου, μεχρι γε της Παυλου λειτουργιας, ἐπι Νερωνος τελειουται κατω δε περι τους Ἀδριανου του βασιλεως χρονους αἱ τας αἱρεσεις ἐπι νοησαντες γεγονασιν. κ. τ. λ.

[3] Strom. L. I. fol. 378.

fond de la chose, nous y reviendrons dans la suite), et avec lesquels s'accordent aussi la plupart des Saints-Pères. De même que les Apôtres préposaient notamment à la conduite de l'Église les plus aptes et les plus fidèles de leurs disciples[1], ainsi l'on ne choisissait immédiatement après leur mort que ceux qui avaient reçu leur instruction des Apôtres mêmes, ou qui, parmi plusieurs de leurs disciples qui leur avaient succédé immédiatement, avaient entendu prêcher, à plusieurs reprises, la doctrine apostolique[2]. — Vers le milieu du deuxième siècle, saint Polycarpe, disciple de saint Jean, vivait encore, et vers la fin du même siècle, saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, avait extrait des discours de son maître des arguments contre plusieurs hérétiques. A cette occasion Eusèbe remarque que saint Irénée avait donc succédé à la première série après les Apôtres. Ainsi, vers le milieu du deuxième siècle, plusieurs des disciples des Apôtres pouvaient encore être évêques, et, vers la fin du même siècle, les disciples de ces derniers pouvaient les avoir remplacés. Avec quel fondement ne pouvait-on pas s'en rapporter dès lors à leur doctrine unanime comme provenant d'une source apostolique? A la fin du deuxième siècle, les écrits des docteurs ecclésiastiques et ceux des disciples immédiats des Apôtres qui datent déjà du commencement de ce même siècle, forment une source si abondante que nous avons une foule de témoignages irréprochables pour constater l'unité de la doctrine chrétienne à cette époque. Saint Irénée, dans le passage que nous avons déjà cité, observe très-bien avec

[1] Iren. adv. Hær. L. III. c. 3. Etenim si recondita mysteria scissent apostoli, quæ scorsim et latenter ab reliquis perfectos docebant; his vele maxime traderent ea, quibus etiam ipsas ecclesias committebant. Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus volebant eos esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes.

[2] Iren. L. L. n. 3. Post eum tertio loco ab apostolis episcopatum sortitur Clemens; qui et vidit ipsos apostolos, et contulit eum eis, et quum adhuc insonantem prædicationem apostolorum et traditionem ante oculos haberet, non solus, adhuc enim multi supererant tunc ab apotolis edocti.

quelle délicatesse de conscience on s'en référait à la doctrine traditionnelle; on s'attachait d'autant plus à la tradition orale qu'on n'avait point encore d'ouvrages apostoliques dans les communautés, ou qu'on n'en avait que peu, et, à la moindre aberration, l'évêque était soumis au contrôle de la communauté, dont plusieurs membres aussi bien que lui-même avaient été instruits par les Apôtres et par leurs disciples immédiats, et plus encore à celui de la réunion de toutes les communautés, dont il sera plus amplement question dans la suite.

Ce passage de saint Irénée est extrait d'une lettre qu'il adressa à Florin, prêtre romain, qui s'était attaché à la secte des Valentiniens et est conçu en ces termes: « Ces idées, Florin, pour m'exprimer avec tout le ménagement possible, n'ont pas le sens commun. Ces doctrines ne s'accordent pas avec l'Église; elles font commettre à ceux qui les suivent la plus grande impiété. Les hérétiques eux-mêmes n'oseraient les annoncer hors de l'Église. Ces doctrines ne vous ont point été transmises par les prêtres qui vivaient avant nous et qui fréquentaient les Apôtres. Car, n'étant encore que jeune homme, je vous vis dans l'Asie inférieure, lorsque vous viviez splendidement à la cour impériale; vous cherchiez alors beaucoup à gagner les bonnes grâces de Polycarpe; car je me rappelle mieux ce qui arriva alors que ce qui arrive tout récemment; car ce que l'on apprend dans sa jeunesse croît avec l'âme et s'unit à elle. Je puis ainsi désigner encore l'endroit où le bienheureux Polycarpe était assis et où il enseignait; je le vois encore s'en aller et revenir; je me rappelle encore sa manière de vivre, la forme de son corps, les discours qu'il adressait au peuple; je me rappelle comment il s'exprimait au sujet de ses relations avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur; en quels termes il rapportait leurs discours et tout ce qu'il avait appris d'eux relativement au Seigneur, à ses miracles, à sa doctrine. Tout ce qu'il avait entendu des témoins oculaires de la vie de notre Seigneur, il nous le rapportait exactement conforme aux

Écritures. Ce que j'appris alors par la grâce de Dieu, je ne le mis pas sur le papier, mais je le gravai profondément dans mon cœur, et je le communique au moyen de cette grâce avec simplicité. Je puis l'attester devant Dieu, que si le bienheureux prêtre (Polycarpe) eût entendu de semblables propos, il eût bouché ses oreilles et combien de fois ne se fût-il pas écrié : ô bon Dieu! vous m'avez réservé pour de tels temps, afin que j'apprenne de pareilles choses! Il eût fui le lieu où, assis ou debout, il eût entendu prêcher de semblables doctrines. La même chose résulte aussi des lettres qu'il adressa à des églises voisines, pour les confirmer dans la foi, ou à des confrères, pour les exhorter et les encourager [1]. »

§ 12. Si nous récapitulons maintenant ce que nous avons dit au sujet de la tradition (voyez l'Addition III), il résulte que,

1° Cette tradition consiste dans l'Évangile vivant, annoncé par les Apôtres et recueilli de la plénitude de leur âme sanctifiée; que c'est là ce qui s'est manifesté dans une partie des fidèles comme l'ouvrage de l'esprit qui les anime et qui opère particulièrement la foi dans les autres; et que c'est par là que s'annonce l'éducation ecclésiastique. Il va par conséquent sans dire que la tradition ne peut pas être séparée de la vie dans l'Église.

2° Si pour les disciples des Apôtres la tradition était la foi vivante, émanée d'abord de ceux-ci et propagée par les autres, et qu'elle le fût encore en partie pour les disciples de ceux qui furent instruits immédiatement par les disciples des Apôtres (nous ne parlons d'abord pas des Évangiles écrits), la tradition qui commença avec les Apôtres est pour les séries subséquentes non-seulement une chose entendue, mais elle est incorporée dans les symboles de l'Église et dans les ouvrages de ceux qui ont écrit, dans une succession non interrompue, depuis le temps des Apôtres jusqu'à

[1] Euseb. Hist. eccl. L. V. c. 20.

nos jours ; mais la parole, chaque fois qu'elle retentit vivement, qu'elle répète l'ancienne parole de l'Église, s'appelle toujours encore tradition, et, de cette sorte, elle est derechef corporifiée pour l'avenir. On ne prouve pas seulement la tradition par une série de doctrines actuellement en vigueur; mais de même que les disciples des Apôtres et les disciples de leurs disciples la ramènent jusqu'au dernier membre, c'est-à-dire, jusqu'aux Apôtres, ainsi, l'on doit toujours remonter jusqu'aux temps des Apôtres, pour trouver cette preuve. La tradition n'est donc pas une série de traditions incertaines.

3° Si la tradition est la parole de l'Esprit divin qui la fait entendre dans tous les siècles, la tradition est aussi peu comprise hors de l'Église que l'Écriture-Sainte même.

4° La tradition ne peut et ne doit, à proprement parler, fournir aucune preuve de quelque doctrine chrétienne que ce soit; comme Jésus-Christ et les Apôtres ne prouvèrent pas leur doctrine, ainsi la tradition ne doit rien prouver elle-même : elle présuppose la vérité que chacun doit *connaître. La tradition ne doit rebuter que ceux qui transplantent dans le domaine de l'Église des développements hétérogènes et qui veulent les faire passer pour la vraie doctrine chrétienne.* C'est pour cette raison que les Pères de l'Église disent toujours que de tels phénomènes sont des *innovations*, et Tertullien se sert du mot de prescription, emprunté de la jurisprudence, par lequel il désigne la légitimité de la possession de la vraie doctrine dérivée des Apôtres, et signale l'apparition postérieure d'une secte qui veut faire passer le Christianisme comme s'il n'avait pas existé antérieurement, comme une tentative illégitime, comme une usurpation [1]. La tradition se prouve en s'en rapportant à ce qui a toujours existé et à ce qui a toujours été connu de tous les chrétiens; mais ceux qui n'ont pas

[1] Tert. adv. Marc. Alius libellus hunc gradum sustinebit, adversus hæreticos etiam sine tractatu doctrinarum revincendos, quod sint de præscriptione novitatis. De là son livre De Præscriptionibus Hæreticorum. Cf. Rigaltus ad Tert. De Præsc. Hær. c. 1. fol. 202.

cette connaissance, ne la reçoivent pas par là ; leurs prétentions sont plutôt rejetées et il n'est pas possible d'en agir autrement à l'égard de ceux qui sont privés de cette connaissance et qui ne possèdent pas la foi.

5° Si, d'un côté, la tradition tend plutôt à l'extérieur, de l'autre, elle se rapporte plutôt à l'intérieur, en montrant ***l'identité qui existe entre la connaissance d'un seul chrétien ou d'une série déterminée de chrétiens et celle de toute l'Église.*** Car de même que la force divine qui est toujours active dans l'Église et qui se forme elle-même, est toujours la même depuis le commencement jusqu'à nos jours, et qu'elle unit essentiellement les chrétiens des temps les plus modernes à ceux qui vécurent dans le premier siècle du Christianisme (de là vient que, sous ce rapport, l'Église ne connaît aucun temps passé, le futur perd aussi sa signification, et tous deux se résolvent en un présent perpétuel); de sorte que la foi d'une certaine série de chrétiens et de chaque chrétien en particulier n'est qu'une nouvelle forme, une nouvelle représentation de la même force divine, et que conséquemment l'Église en général est le type de chacun de ses membres en particulier. Ainsi, chacun de ces membres doit connaître son caractère comme pendant et comme copie d'un tout. Comme un besoin intérieur, l'amour en Jésus-Christ par le Saint-Esprit unit chaque fidèle en particulier à la communauté des fidèles ses contemporains (il peut opérer cette union par l'intuition et par l'expérience), ainsi ce même amour l'unit à toutes les séries précédentes, et il ne se tranquillisera que lorsqu'il aura acquis une parfaite connaissance de l'identité qui existe entre lui et ceux-ci. Mais les hommes ne s'apercevant de l'harmonie qui règne entre leurs esprits comme tels qu'au moyen des manifestations qui ont lieu de leur part d'une manière ou de l'autre, la tradition extérieure, consignée par écrit, est le moyen de s'en apercevoir. Par la tradition donc chaque individu, aussitôt que la vie spirituelle s'est développée en lui, s'apercevra que sa connaissance est d'accord avec la connaissance éter-

nelle de l'Église; qu'elle est absolument la même; que l'Église n'a jamais différé de lui un seul instant en quelques points essentiels; qu'il est par conséquent une copie vraie, fidèle de l'Église qui est toujours une et immuable. Il va sans dire que lorsque dans cette union on remarque, soit en lui, soit dans une série entière de chrétiens, des développements qui ne se retrouvent pas dans toute la vie de l'Église, ou il les rejette, ou il les considère comme des phénomènes qu'il laisse à la vérité subsister pour autant qu'il les trouve fondés, mais qu'il ne peut pas admettre comme des doctrines vraiment apostoliques. — Ainsi, les fidèles de tous les temps nous sont présents par la tradition; ils se montrent comme des parties intégrantes d'un tout; ils nous instruisent; ils nous reprennent, ils nous mettent dans la bonne voie: de sorte que nous n'adoptons absolument comme doctrine apostolique que ce qui a été regardé comme tel par tous les fidèles depuis le temps des Apôtres jusqu'à ce moment, et qu'en revanche, nous considérons et nous croyons comme la véritable expression de l'esprit de l'Église, tout ce qui, depuis le temps des Apôtres, nous est représenté par la tradition comme doctrine apostolique.

§ 13. Le catholique, du temps de saint Cyprien, croyait à telle ou telle doctrine, non parce qu'on y croyait du temps de saint Irénée et que, de son temps, l'Église y ajoutait foi : *cette foi extérieure n'était qu'un commencement;* la vérité se manifestait elle-même en lui par la force du Saint-Esprit. Mais le même Saint-Esprit qui, du vivant de ces saints hommes, animait l'Église, l'animant toujours, se manifeste de la même manière en lui qu'il s'était manifesté en eux ; il croit pour cette raison ce que les chrétiens ont toujours cru avant lui : ***sa foi n'est pas une foi d'autorité, comme les écoles des hérétiques le lui reprochaient à dater du deuxième siècle ; mais elle a toutes les autorités pour elle***[1]***; sa concordance avec la foi de tous les temps est une***

[1] Aug. L. III. De Pecc. et Mer. c. 7., après avoir prouvé par la tradi-

suite nécessaire du caractère particulier du Christianisme. La même cause produit le même effet : tous les fidèles ont une *même* connaissance, une même foi, parce que la *même* force divine la constitue. Réciproquement : une doctrine n'est pas fausse, parce qu'elle ne prit naissance que dans le troisième ou quatrième siècle, mais parce que, pour être une doctrine chrétienne, elle aurait toujours dû exister, du moins dans son germe; puisque la connaissance, provenant du Saint-Esprit, ne pouvait prendre naissance qu'à dater de ces siècles, mais ne pouvait même jamais se perdre. Ce qui donc ne prend naissance que plus tard n'est pas le Christianisme, parce que tout ce qui le constitue a été donné en même temps que le Saint-Esprit qui devait toujours aussi se prononcer; de là le principe : rien, si ce n'est ce qui nous est transmis par la tradition. Ainsi, ni les Docètes, ni les Nazaréens, ni Artémon, ni Paul de Samosate ou Praxeas, n'avaient véritablement l'idée du Christ, parce que cette idée n'existait pas avant eux et ne se serait pas perdue avec eux; le Saint-Esprit n'enseigne pas ce qui n'existait pas et ce qui n'existera pas; et il n'aurait qu'une force bien faible, s'il n'avait pu se manifester que dans Noet et, quelques siècles plus tard, dans un autre qui partageait son opinion, et que, dès lors, il fût resté de nouveau sans force. *Les idées égoïstes, que les chrétiens repoussent, sont contraires à leur connaissance éternelle, conséquemment aussi à celle de chaque fidèle en particulier.* Si donc celui-ci rejette quelque doctrine que ce soit, il le fait, parce qu'elle est en contradiction avec sa foi; puisqu'elle est contraire à sa foi, elle l'est nécessairement aussi à celle de tous les chrétiens, parce que la sienne ne peut être autre chose que celle-ci, et qu'elle en est une émanation. La réprobation des hérétiques

tion la doctrine relative au péché originel, dit : Hæc non ideo commemoravi, quod disputatorum quorumlibet sententiis tanquam canonica auctoritate nitamur, sed ut appareat ab initio usque ad præsens tempus, quo ista novitas orta est, hoc de originali peccato apud ecclesiæ fidem tanta constantia custoditum, etc.

n'est point un sujet de simple autorité, mais provient d'une foi vivante avec laquelle elle est nécessairement liée. Mais le fidèle, pris individuellement, ne pourrait pas employer ce rejet contre des docteurs hétérodoxes, parce qu'ils pourraient se vanter d'avoir été éclairés immédiatement, ou user du même droit contre lui, *si la connaissance non interrompue de toute l'Église ne se trouvait de son côté comme base historique.* Ainsi, ceux qui n'adoptent aucune unité de tous les fidèles à toutes les époques, ne peuvent prononcer non plus aucune prescription, ni réfuter aucune idée comme contraire au Christianisme et, lorsqu'ils le font, ils se montrent inconséquents avec eux-mêmes, en supposant une foi chrétienne et une tradition immuables, et qu'outre cette inconséquence, ils se rendent encore coupables d'une prétention illégitime. Et il ne faut pas s'imaginer qu'il s'agisse simplement ici d'une diversité d'expressions pour désigner les mêmes sentiments intérieurs. (Voyez Henke, I. p. 129. 154. Gieseler, I. § 34). Le Christianisme ne consiste pas dans des expressions, dans des formes et des locutions : c'est une vie intérieure, une sainte force; et toutes les doctrines et tous les dogmes n'ont de valeur que pour autant qu'ils expriment la substance que l'on suppose ainsi exister. Comme une idée qui est toujours limitée, il n'embrasse et n'épuise pas la vie ineffable et est toujours défectueux; mais comme vie, il n'est pas non plus communicable et ne peut point être fixé : cela se fait par le moyen de représentations, d'idées, d'expressions. Mais les doctrines, les dogmes, etc., étant les représentations d'une vie intérieure, *déterminée,* et celle-ci devant être fixée par leur entremise, ils ne sont pas indifférents, mais au contraire très-importants; celui qui insiste sur des expressions, comme Noet ou Artémon, comme Manès ou Pélage, celui-là exprime, l'Église doit le prendre au moins ainsi, un autre esprit, une autre vie, et il est réprouvé, non à cause de la différence de ses expressions, mais à cause de celle de son esprit; celui-là inspire de l'horreur, et tout d'abord par la manière de s'exprimer. Il en

est de même de Sabellius; sa doctrine touchant la sainte Trinité, n'exprime pas la connaissance des chrétiens, d'après laquelle celui qui réconcilie est, quant à sa personne, un autre que celui qui est réconcilié; le médiateur, un autre que celui qui nous réconcilie avec le Père. L'opinion de Sabellius, présentée habilement, fut, comme les autres opinions rejetées, imaginée d'abord pour mettre plus d'harmonie entre la foi et l'intelligence; c'est ce qu'elle n'effectue pas même: elle suppose ainsi une autre connaissance qui existait et qui était reconnue inintelligible, par laquelle elle fut aussi rejetée dès sa naissance, et, depuis lors, elle l'a toujours été comme une opinion rebutante. L'Église ne s'est jamais appuyée sur cette doctrine et ne s'y appuiera jamais pour cette raison.

Comme le Christianisme est regardé comme une vie nouvelle, comme une vie divine accordée à l'homme, non comme une idée morte, il est susceptible d'un développement et d'un perfectionnement dont les éléments seront indiqués plus tard. Ainsi, l'identité de la connaissance de l'Église, aux différentes époques de son existence, n'exige en aucune manière un état machinalement stationnaire : *l'unité de vie intérieure doit être conservée, autrement elle ne serait pas toujours la même Église chrétienne; mais cette même connaissance se développe, cette même vie s'étend toujours de plus en plus; elle devient plus précise, plus claire; l'Église atteint l'âge viril du Christ.* Cette organisation est donc proprement le *développement* de la vie de l'Église, et la tradition renferme le développement successif des principaux germes de vie, en conservant l'unité de vie intérieure même. Ce développement se manifeste déjà dans saint Paul; il est continué par saint Jean, ainsi que durant les premiers siècles du Christianisme, et parvient à un état florissant lors des grands synodes qui se tiennent dans l'Église.

§ 14. Nous avons, il est vrai, déjà dit ci-dessus pourquoi

l'Église ne peut point être basée sur l'Écriture-Sainte; mais il nous reste encore à exposer dans quel rapport se trouve la tradition, ou la parole vivante toujours annoncée dans l'Église à l'égard de l'Écriture, puisque l'Église primitive se prononce très-clairement à ce sujet.

L'Évangile qui renferme toute la doctrine de Jésus-Christ était déjà annoncé depuis longtemps en Palestine et ailleurs et déposé, comme s'exprime saint Irénée, dans les cœurs des fidèles, lorsque les divers Évangiles furent rédigés. Ceux-ci sont donc extraits de la parole vivante du Christ et annoncés de nouveau; et cette parole vivante prit par là une forme fixe, pour autant que les Évangiles écrits l'épuisèrent nommément. Mais ce qui prouve qu'ils n'épuisèrent pas l'Évangile vivant, ce sont les Épîtres des Apôtres mêmes, dans lesquelles nous trouvons bien des choses complétées, déterminées plus précisément, rapportées plus exactement et mieux développées que dans les Évangiles. Il s'éleva dans les communautés des disputes sur la prédication de l'Évangile par les Apôtres; ceux des Apôtres qui vivaient encore les terminaient et expliquaient ce qui paraissait obscur à certaines personnes, ou ce dont elles ne pénétraient pas le sens. Ces Épîtres contiennent plusieurs explications de cette nature, et c'est à ces circonstances qu'on doit attribuer en grande partie leur origine qui s'y trouve aussi clairement indiquée. Elles se rapportent aussi en général à une instruction verbale qui les précéda; voilà pourquoi saint Paul se réfère aussi dans ses Épîtres à une pareille instruction. (Voyez II. Thess. 2, 15. II. Tim. 2, 2.)

Les doutes auxquels leurs Épîtres mêmes donnaient lieu, ils pouvaient les résoudre en se rendant plus tard dans la communauté à laquelle ils les avaient adressées; c'est ainsi que saint Paul alla trouver les Corinthiens après leur avoir adressé ses Épîtres; il alla trouver également les Romains, d'où il envoya plusieurs Épîtres à diverses communautés. Si donc les hérétiques s'en rapportaient aux divisions qui avaient éclaté tout au commencement du Christianisme, sur-

tout à l'allocution de saint Paul : « O Galates insensés! qui est-ce qui vous a ensorcelés? » et au passage : « Je m'étonne qu'abandonnant Jésus-Christ qui vous avait appelés par sa grâce, vous ayez été si promptement transportés à un autre Évangile, » de plus à l'Épître aux Corinthiens, où il leur dit : « Je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais comme à des hommes charnels, c'est-à-dire, comme à des enfants en Jésus-Christ; je vous ai donné du lait à boire, et non pas de la viande, » (Gal. 3, 1. 1-6. I. Cor. 3, 1-3.); si les hérétiques, afin de révoquer tout en doute, de rejeter la doctrine universelle de l'Église et de faire paraître leur prétendue vocation, prétendaient être suscités pour renouveler ou perfectionner le Christianisme et faire adopter leurs doctrines particulières, les Pères de l'Église pouvaient leur répondre avec raison : S'ils nous reprochent d'avoir des églises corrompues, ils doivent aussi avouer qu'elles ont été réformées, et reconnaître ces Églises, pour la foi desquelles l'apôtre saint Paul rend grâce à Dieu (Rom. 1, 6.)[1]. — Toutes les parties du nouveau Testament furent donc, d'après ce que nous avons dit, transmises à ceux qui croyaient déjà, c'est-à-dire, à ceux qui avaient déjà reçu l'esprit du Christianisme de la communauté des fidèles, et avec cet esprit la doctrine de l'Évangile, et l'on ne pouvait jamais atteindre à la parole écrite, sans avoir connu préalablement le Christianisme, daus lequel celle-là était ainsi admise.

Saint Matthieu n'écrivit point son Évangile pour les Juifs de la Palestine, mais pour les chrétiens qui y demeuraient;

[1] Tert. De Præsc. c. 27. Si ergo incredibile est, vel ignorasse Apostolos plenitudinem prædicationis, vel non omnem ordinem regulæ omnibus edidisse, videamus, ne forte Apostoli quidem simpliciter et plene, ecclesiæ autem suo vitio aliter acceperint, quam Apostoli proferebant. Omnia ista scrupulositatis incitamenta invenias prætendi ab hæreticis. Tenent correptas ab Apostolo ecclesias, o insensati Galatæ, etc. — Cum correptas ecclesias opponunt, credant emendatas; sed et illas recognoscant, de quarum fide et scientia et conversatione Apostolus gaudet, et Deo gratias agit.

saint Luc adressa le sien à Théophile qui était déjà chrétien; saint Jean composa le sien non pour les Cérinthiens, mais contre eux (si nous admettons que leur hérésie y ait donné lieu), et ceux qui depuis longtemps avaient déjà entendu prononcer ce qu'il mit seulement alors par écrit. C'est ainsi que l'Évangile vivant précédait et accompagnait toujours l'Évangile écrit, même après que les auteurs de l'Écriture-Sainte n'existèrent plus, et saint Irénée a raison de dire : « Comment ? Quand même les Apôtres ne nous eussent pas laissé d'écrits, ne devrait-on pas suivre l'ordre de la tradition orale qu'ils ont transmise à ceux à qui ils ont confié le soin des Églises ? » Et : « plusieurs races de barbares qui croient en Jésus-Christ, qui portent, sans connaître l'usage du papier ni de l'encre, le salut éternel écrit dans leurs cœurs par le Saint-Esprit et qui conservent soigneusement l'ancienne tradition, adhèrent à cet Évangile vivant [1]. » Si donc ces peuples reçurent plus tard les Évangiles écrits, ainsi que les Épîtres, etc., ils se trouvaient dans le même cas dans lequel on avait été du temps des Apôtres, c'est-à-dire, eux aussi reçurent seulement alors ce qu'ils avaient entendu et retenu depuis longtemps; comme aussi nous croyons en Jésus-Christ avant de savoir qu'il existe au monde un Évangile écrit.

§ 15. L'Écriture-Sainte n'était donc pas regardée comme différente de l'Évangile vivant, ou l'Évangile vivant, la tradition orale, comme différents de l'Évangile écrit, comme une source différente de celui-ci : de même que tous deux étaient la parole et la doctrine du Saint-Esprit, de même que tous deux avaient été transmis aux fidèles par les Apôtres, ainsi ces deux espèces de la parole divine étaient considérées comme n'en formant qu'une, comme essentiellement inséparables. Ainsi, lorsque des hérétiques qui s'étaient écartés de l'Évangile vivant de l'Église, s'appuyaient sur l'Écriture-

[1] Adv. Hær. L. III. c. 4. n. 2.

Sainte, on leur répliquait qu'ils ne pouvaient se référer à ce qu'ils ne comprenaient pas, puisque, n'ayant été composée que dans le sein de l'Église et n'étant destinée que pour elle, elle ne pouvait être comprise que dans l'Église et ne pouvait être mise en contradiction avec l'Évangile vivant. Puisqu'ils avaient puisé leurs sentiments non dans l'Église, mais dans eux-mêmes, puisqu'ils ne pouvaient pas rapporter leur origine aux Apôtres, on leur disait qu'ils avaient tort de s'en référer à l'Écriture-Sainte. S'il est vrai, dit Tertullien, que la vérité se trouve de notre côté, et que, par conséquent, nous vivons selon la règle que l'Église a reçue des Apôtres, les Apôtres de Jésus-Christ et Jésus-Christ de Dieu, il s'ensuit que les hérétiques ne peuvent nullement s'en rapporter à l'Écriture-Sainte, dont nous démontrons sans écriture qu'elle ne leur appartient pas. Car s'ils sont hérétiques, ils ne peuvent pas être chrétiens, puisqu'ils n'ont pas reçu de Jésus-Christ ce qu'ils puisent en eux-mêmes, s'ils adoptent le nom d'hérétiques. S'ils ne sont pas chrétiens, ils n'ont aucun droit d'invoquer l'Écriture de Jésus-Christ. Nous leur demandons avec raison : Qui êtes-vous ? quand et d'où êtes-vous venus ? Que voulez-vous dans mes possessions, vous qui n'êtes pas des miens ? De quel droit abattez-vous, Marcion, ma forêt ? (tronquez-vous l'Évangile ?) De quel droit détournez-vous, Valentin, mes sources ? De quelle autorité touchez-vous, Apelles, à mes limites ? C'est ma possession. Vous autres, que semez-vous et que paissez-vous ici à votre gré ? C'est ma possession ; je possède tout cela de tout temps ; je le possède avant vous ; j'y ai des titres primordiaux bien fondés que je tiens des auteurs eux-mêmes qui possédaient la chose. Je suis l'héritier des Apôtres. Je le possède comme ils l'ordonnèrent par leurs testaments, comme ils le conférèrent, comme ils le ratifièrent par serment. Quant à vous, ils vous ont déshérités à jamais, ils vous ont repoussés comme des étrangers, comme des ennemis [1] ! » De

[1] De Præsc. Hær. c. 37.

cette connexion intime et essentielle qui existe entre l'Écriture-Sainte et l'Évangile vivant non interrompu, on peut conclure que l'Église ne rejeta jamais rien de l'Écriture-Sainte, qu'elle n'en corrompit jamais le texte [1], mais qu'elle le respecta toujours avec une intention pure et sainte, comme l'ornement le plus précieux confié à ses soins et qu'elle devait transmettre à la postérité intact et sans tache, tel qu'elle l'avait reçu des mains des Apôtres. C'est cette identité qui est cause que les Pères de l'Église s'en rapportent si souvent et alternativement à l'un et à l'autre, comme à une seule et même chose. « On doit éviter leurs doctrines (celles des hérétiques) et se garder, dit saint Irénée, de ne pas être trompé par eux : on doit au contraire s'en tenir à l'Église; *on doit être nourri dans son sein et dans l'Écriture-Sainte* [2]. » Et dans un autre passage il dit : « La vraie foi (*gnosis*) est la doctrine apostolique, l'ancien état de l'Église dans tout l'univers, la propriété du corps de Jésus-Christ selon la succession des évêques auxquels les Apôtres transmirent les églises qui se trouvaient dans chaque endroit, laquelle a été conservée fidèlement jusqu'à nos jours et qui consiste dans l'usage le plus étendu de l'Écriture-Sainte sans addition et sans retranchement [3]. » On remarque la même chose dans saint

[1] Tert. l. l. c. 38. Hic igitur et scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est, ubi diversitas doctrinæ invenitur. Quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coëgit aliter disponendi instrumenta doctrinæ. Sicut illis non potuisset succedere corruptela doctrinæ sine corruptela instrumentorum ejus : ita et nobis et a nobis integritas doctrinæ non competisset sine integritate eorum, per quæ doctrina tractatur. Etenim quid contrarium nobis in nostris? Quid de proprio intulimus, ut aliquid contrarium ei, quod esset in scripturis deprehensum, detractione vel adjectione, vel transmutatione remediaremus? Quod sumus, hoc scripturæ ab initio suo : ex illis sumus, antequam aliter fuit, antequam a vobis interpolaretur.

[2] Iren. adv. Hær. L. V. c. 20. n. 2. Comme il dit aussi, dans ce passage qu'il cite d'un écrit adressé à Florin, que ce qu'on a entendu dire verbalement par saint Polycarpe s'accorde avec les Évangiles, c'est-à-dire, avec l'interprétation qu'en a donnée l'Église et non avec celle qu'en donne Florin.

[3] Iren. L. IV. c. 32. n. 8. C'est pour ne pas avoir remarqué le rapport

Clément d'Alexandrie où les mots de « règle de l'Église » de « vérité » d'ancienne Église « d'Écriture-Sainte », de tradition de l'Église, » sont regardés comme identiques; il dit, par exemple, que « les gnostiques seuls (c'est ainsi qu'il nomme les chrétiens parfaits) qui ont vieilli dans l'*Écriture-Sainte* et qui conservent *l'ortodoxie apostolique* et *ecclésiastique*, vivent tout à fait conformément à l'Évangile [1]. » Origène envisage la chose de la même manière. « Défendre la doctrine de l'Église » et « la prédication de l'Évangile » sont des expressions synonymes chez lui [2]. On remarque aussi fréquemment que les doctrines des hérétiques sont signalées tour à tour comme contraires à l'Évangile et à la doctrine de l'Église, » de même qu'Origène regarde « la tradition de l'Église et la continuation de l'Évangile » comme identiques [3]. — De là

qui existe entre la tradition et l'Écriture-Sainte que des contestations purent avoir lieu, comme celles qui s'élevèrent entre Grabe et Massuet, Götze et Lessing, et d'autres. Lorsque du reste saint Irénée dit (L. II. c. 28. n. 2) : Scripturæ quidem perfectæ sunt, quippe a verbo Dei et spiritu ejus dictæ, il fait allusion à ce que les hérétiques y trouvent à redire et à rejeter. Quant à lui, il déclare positivement que tout y est bon et parfait et ajoute formellement : quoique nous n'y comprenions pas bien des choses. Dans les temps modernes, on croyait devoir attribuer la tradition à « la rareté des livres et à l'ignorance » qui régnait dans l'Église primitive, une remarque qui donna lieu à cette autre que la tradition est actuellement superflue. Mais cette circonstance n'a pas le moindre rapport avec la tradition.

[1] L. VII. c. 16. fol. 896. Dans ce chapitre, ainsi que dans ceux qui précèdent, il se trouve une foule de ces propositions identiques. Ἀμελει αὐτη (τη κυριακη γραφη) χρωμεθα κριτηριῳ. C. 16. fol. 890. Ἐχομεν γαρ την ἀρχην τῆς διδασκαλιας του κυριου δια τε των προφητων, δια τε του εὐαγγελιου, και δια των μακαριων ἀποστολων — εἰ δε τις ἑτερου δεισθαι ὑπολαβοι, οὐκετ᾽ἀν ἀρχη φυλαχθειη. Mais quelques lignes plus haut, il dit : ἀνθρωπος . ἀπολωλεκεν ὁ ἀναλακτισας την ἐκκλησιαστικην παραδοσιν και ἀποσκιρτησας εἰς δοξαν αἱρεσεων ἀνθρωπινων, et chap. 13 : οὑτως και ἡμας κατα μηδενα τροπον τον ἐκκλησιαστικον παραβαινειν προσηκει κανονα. fol. 885.

[2] Orig. Comm. in Joh. Tom. V. n. 4. Λογος ἐκκλησιαστικος, το εὐαγγελιον et εὐαγγελικον κηρυγμα.

[3] Orig. adv. Cels. L. V. c. 61. L. VIII. c. 16. Cf. Iren. L. I. c. 3. n. 6.

les expressions de vénération et d'estime envers l'Écriture-Sainte comme on n'en trouve que dans l'Église : « L'Église, dit saint Irénée, est semée par toute la terre ; les colonnes et les soutiens de l'Église sont l'Évangile et le souffle de vie; l'Église doit donc avoir quatre colonnes qui soufflent de tous côtés l'incorruptibilité et qui animent l'Église [1]. » — De là les conseils et les invitations réitérés de lire l'Écriture-Sainte ; de là enfin la circonstance que, dans l'Église, celui qui se dé-saisissait de l'Écriture-Sainte, était regardé comme s'il reniait ouvertement la doctrine de l'Église : aux yeux du chrétien on reniait Jésus-Christ par l'un et par l'autre; il avait nommément saisi l'Écriture-Sainte dans l'esprit de la doctrine de l'Église.

§ 16. Par ce que nous venons de dire et par ce que nous avons déjà dit au paragraphe 12, nous sommes autorisés à tirer ces conséquences sur le rapport qui existe entre l'Écriture-Sainte et la tradition:

1° La tradition est l'expression du Saint-Esprit animant la communauté des fidèles qui traverse tous les siècles, qui vit à chaque moment et qui s'est en même temps corporifié.

2° L'Écriture-Sainte est l'expression corporifiée du Saint-Esprit au commencement du Christianisme par le moyen des Apôtres qui étaient doués d'une grâce particulière. Sous ce rapport, l'Écriture-Sainte est le premier membre de la tradition écrite.

3° L'Écriture-Sainte ayant été puisée dans la tradition vivante, et non celle-ci dans l'autre, on ne peut pas démontrer par celle-là qu'il ne doit rien se trouver dans celle-ci qui ne se trouve en même temps dans l'autre. L'Écriture-Sainte elle-même dit le contraire (Joh. 20, 30, 31. 21, 24. 25.). On peut aussi affirmer avec raison que les Apôtres, en prêchant dans les communautés, ont donné de vive voix beaucoup plus d'éclaircissements que nous n'en trouvons dans leurs Épîtres.

[1] Iren. adv. Hær. L. III. c. 11. n. 8.

4° Lorsqu'on dit que l'Écriture-Sainte suffit seule au Chrétien, on est en droit de demander le sens de cette assertion. L'Écriture-Sainte seule et abstraction faite de la manière dont nous la saisissons n'est rien, n'est qu'une lettre morte; seulement le produit qui résulte de l'application de nos facultés intellectuelles à l'Écriture est quelque chose. Sous ce rapport, on doit donc affirmer que la tradition dans la double signification dont nous avons parlé ci-dessus, et qui néanmoins est la même dans le fond, est nécessaire. Si on la regarde comme l'Évangile vivant, comme l'Évangile annoncé dans l'Église, avec tout ce qui a rapport à sa prédication, ce que saint Irénée nomme aussi éducation ecclésiastique, nous comprenons sans elle aussi peu l'Écriture-Sainte qu'elle aurait été sans elle donnée aux fidèles; nos facultés intellectuelles doivent donc être pénétrées de l'esprit du Christianisme, si, en les appliquant à l'Écriture, nous voulons obtenir un résultat favorable au Christianisme. — Mais si l'Évangile vivant et annoncé en tout temps n'avait pas été chaque fois consigné par écrit; si, de cette manière, la tradition n'avait pas été, en même temps, corporifiée, aucune connaissance historique ne serait possible; nous serions comme dans un rêve perpétuel, sans savoir comment nous sommes venus au monde, sans même savoir ce que nous devons être. Parce que l'Église et ses différents membres ne pourraient pas prouver l'identité de leur foi, la nôtre même nous paraîtrait douteuse; nous n'aurions aucune certitude que ce fût la foi chrétienne; nous nous trouverions isolés, et notre situation par cela même serait intenable. Pour cette raison même il n'y aurait pas d'Église; car, autant que l'unité même de la vie intérieure, la continuité de la connaissance de cette unité lui est indispensable dans toutes les variations de son existence, ce que, comme personne morale, elle doit prouver par sa mémoire (c'est ainsi que nous pouvons appeler aussi la tradition corporifiée). Mais comme on peut prouver par la tradition comment l'esprit du Christianisme s'est manifesté de tout temps, et qu'il

s'est toujours manifesté *de la même manière*, on peut aussi savoir positivement quelle est la véritable manière de saisir la doctrine chrétienne, celle notamment qui a toujours existé. Si l'on ne pouvait pas se fier à celle-ci, les chrétiens désespéreraient avec raison de ne jamais apprendre ce que c'est que le Christianisme; ils désespéreraient avec raison qu'il existe un Saint-Esprit remplissant l'Église, qu'il existe en général un esprit et une connaissance certaine du Christianisme. Voilà l'état, comme nous le verrons par la suite, où se trouvèrent ceux qui rejetaient la tradition, et il ne pouvait pas être question chez eux d'un Christianisme objectif. De même donc que les disciples des Apôtres, par leurs relations immédiates avec ceux-ci, c'est-à-dire, avec toute la communauté des chrétiens, avaient la preuve extérieure de la vérité de la foi, ainsi tous ceux qui les ont suivis l'ont aussi, la doctrine apostolique n'ayant pas changé de caractère pendant tous les siècles qui se sont écoulés depuis le temps des Apôtres. Dans d'autres termes, c'est ce que nous avons déjà dit plusieurs fois, à savoir que tous les chrétiens sans distinction de temps forment *un* tout.

5° La question de savoir si la tradition est coordonnée ou subordonnée à l'Écriture-Sainte doit être écartée comme provenant de suppositions erronées. Il n'y a pas d'antithèse entre elles. Cette question a aussi pour fondement d'admettre que la tradition et l'Écriture-Sainte sont l'une à l'autre comme deux lignes parallèles. Il n'en est pas ainsi, comme le démontre l'histoire. Elles se confondirent ensemble et existèrent l'une dans l'autre. De même que dans l'Église on ne lisait jamais l'Écriture-Sainte sans l'influence de l'éducation ecclésiastique; ainsi, pendant le deuxième et le troisième siècle, l'éducation ecclésiastique, la foi, ne peut pas être supposée sans l'influence de l'Écriture.

6° L'assertion qu'il faut adopter dans la tradition ce qui est conforme à l'Écriture manque de clarté. Elle émane aussi d'une antithèse : ce que la tradition, *comme nous en avons développé la notion historiquement*, renferme, n'est

jamais contraire à l'Écriture-Sainte; et là où l'Écriture est censée dire quelque chose de contraire à la tradition, ce n'est pas elle qui le dit; mais on le lui fait dire.

Le chapitre suivant fournira de plus amples éclaircissements sur la véritable origine de cette assertion.

7° Ceux qui s'imaginent que *quelques points* seulement se prouvent par la tradition et tout le reste par l'Écriture, n'ont pas une idée exacte de la chose. Nous avons et conservons tout par la tradition, de même que ceux qui ne l'adoptent pas, avaient déjà rejeté tout sans elle dans l'Église primitive. L'éducation dans la communauté des fidèles et le Saint-Esprit qui nous est donné par son entremise, ne se rapportent-ils donc qu'à l'une ou l'autre chose? Il n'existe pas de pareille séparation. L'Église primitive n'en savait rien. Dans les premiers siècles de l'Église, on niait tout dans l'Écriture-Sainte; et l'Église dut défendre le Christianisme pas à pas par le moyen de la tradition. La doctrine de Dieu dans toute son extension, celle du Fils de Dieu dans tous les points, celle du Saint-Esprit, celle de la liberté et de la grâce, etc., furent, dès le principe du Christianisme, rejetées, la Bible à la main (c'est-à-dire en en faisant un mauvais usage), par ceux qui se donnaient le nom de chrétiens, et conservées par l'esprit de l'Église et par sa tradition. Il est assez singulier qu'on ne veuille pas en convenir ou qu'on veuille en détourner le sens, d'autant plus que l'histoire le démontre d'une manière si évidente.

8° Sans l'Écriture-Sainte, comme la plus ancienne corporification de l'Évangile, la doctrine chrétienne n'eût point été maintenue dans sa pureté et dans sa simplicité, et il est certain qu'on ne peut pas se glorifier devant Dieu lorsqu'on avance qu'elle est fortuite, parce qu'elle *nous paraît* résulter de causes purement fortuites. Quelle idée de la présence du Saint-Esprit dans l'Église! De plus, sans l'Écriture-Sainte, le premier membre manquerait dans la série qui elle-même, sans l'Écriture-Sainte, sans un véritable commencement, serait, pour cette raison, inintelligible, embrouillée et con-

fuse; mais sans une tradition continue, le sentiment élevé pour l'Écriture-Sainte nous manquerait, parce que, sans membres intermédiaires, nous ne saisirions aucune connexion; sans l'Écriture-Sainte, nous ne saurions nous former aucune idée exacte de notre Sauveur, parce qu'il nous manquerait une matière positive et que tout deviendrait infailliblement fabuleux; sans la tradition continue, l'esprit et l'intérêt nous manqueraient pour nous en former une semblable idée; la matière même nous manquerait encore, car, comme nous le verrons bientôt, sans tradition nous n'aurions pas non plus d'Écriture. Sans l'Écriture, la véritable forme des discours de Jésus-Christ serait dérobée à notre connaissance; nous ne saurions pas comment s'exprimait l'Homme-Dieu, et je pense que je ne voudrais plus vivre, si je ne l'entendais plus parler. Mais, sans la tradition, nous ne saurions pas *qui* parlait ni *ce qu'il* annonçait, et nous serions aussi privés de la satisfaction de savoir *comment* il parlait! Bref, le tout tient ensemble, et nous a été donné aussi par la sagesse et la grâce divines pour ne plus être séparé.

§ 17. Du point de vue où nous nous sommes placé nous pouvons répondre aux questions qui ont été déjà souvent soulevées. Pourquoi le Christianisme ne fut-il pas originairement propagé par l'Écriture-Sainte? Pourquoi Jésus-Christ n'enseigna-t-il pas ses disciples d'après cette Écriture? Pourquoi presque toute la propagation du Christianisme reposa-t-elle pendant quelques siècles sur la parole vivante? Et pourquoi la parole écrite elle-même présente-t-elle autant de sens différents? (Seulement hors de l'Église sans doute.)

On établit par là ce principe fondamental que le disciple resterait invariablement attaché à son maître et l'individu au tout. La nécessité fit insensiblement sentir que l'individu n'est rien sans le tout. Avant que, par une propagation générale de la lettre, le principe égoïste reçût des aliments solides et un certain degré de perfectionnement, le Christianisme s'était déjà développé en une communauté, en un

tout tellement compact que la lettre ne put plus désormais triompher de l'esprit, l'idée de la vie, l'intérêt personnel de l'intérêt commun. Puisqu'il en fut ainsi, qui pourrait ne pas se convaincre que cela devait arriver? L'esprit avait prouvé qu'il pouvait se passer de la lettre, mais celle-ci ne pouvait nullement se passer de l'esprit; qu'une fois propagé, la lettre servirait à le consolider et que, par cet organe, il deviendrait plus lumineux dans chaque fidèle. Si Jésus-Christ eût écrit un livre, ou que les Apôtres en eussent mis un semblable entre les mains de chacun, on l'aurait lu à l'écart, on s'en serait approprié les idées, et aucune église, aucune vie commune, aucune vie chrétienne en général, n'eût eu lieu, parce que les idées abstraites auraient dû précéder la vie. De plus, tout ouvrage doit être écrit dans la langue d'un peuple déterminé, parce que nous n'avons pas de langue universelle; il porte ainsi le cachet d'une nationalité déterminée; si l'on donne ensuite cet ouvrage à une autre nation, sans que celle-ci soit instruite de son contenu, elle ne saura pas distinguer ce qui constitue proprement le Christianisme de ce qui appartient à la nation des juifs, c'est-à-dire, qu'elle ne le comprendra pas. L'exposition vivante ne dépend pas autant de la nationalité. Rien que le désir de connaître à fond une nationalité étrangère suppose déjà qu'on prend intérêt au Christianisme, mais pour cela il faut préalablement le connaître. On exigerait donc la connaissance du Christianisme avant qu'on eût lu les ouvrages écrits sur cette matière, attendu qu'on ne pourrait apprendre à le connaître que par les livres. Le rapport dans lequel nous nous trouvons à l'égard de la Bible ne peut pas être comparé à celui dans lequel se trouvent des peuples qui n'en ont aucune connaissance : nous nous habituons à son langage dès notre tendre jeunesse, et la Bible est pour nous un traité d'éducation.

CHAPITRE TROISIÈME.

Les docteurs et leurs écoles; principe des docteurs et de leurs adhérents, (hérétiques. égoïstes ecclésiastiques); liberté d'investigation; ils rejettent et tronquent l'Écriture-Sainte et l'expliquent sans l'esprit de l'Église; principe d'interprétation *rationaliste*. L'hérésie naît du mal.

---

§ 18. Le principe de l'unité de l'Église nous paraîtra beaucoup plus clair, lorsque nous lui opposerons le caractère particulier de l'hérésie que nous essayerons en conséquence de développer. — Le Christianisme voulut bâtir sur les fondements d'une vie nouvelle, sainte et par cela même nécessairement commune, un nouveau système d'idées relativement à Dieu, au monde et à l'homme, de même que de la vie des anciens païens était résulté le système idéal de l'antiquité. Ce plan était tout à fait contraire à toutes les écoles de philosophie qui avaient existé jusque-là et dans lesquelles on avait, relativement à ces grands objets de nos méditations, émis différentes opinions et établi différents principes. On avait, par le moyen d'un système idéal, cherché à agir sur la vie; mais on restait attaché à l'ancienne vie, quoique l'on en fût éloigné par ses idées : une preuve éternelle que de simples idées n'agissent pas d'une manière permanente sur la vie. L'antiquité ne pouvait pas faire naître une nouvelle vie, parce que, d'un côté, cette pensée lui était encore étrangère (Socrate préluda au Christianisme) qu'il fallait commencer par un changement de vie, mais surtout parce que, de l'autre, elle aurait dû produire quelque chose de mieux qu'elle n'était elle-même. Mais le Christianisme ayant donné à ses adhérents une force créatrice et productive

d'une nouvelle vie, ayant attiré l'attention de l'homme sur son néant, à moins d'être dans une relation vivante et continuelle avec Dieu, et lui ayant appris à adopter ses préceptes avec humilité s'il voulait s'instruire; l'exemple des anciennes écoles de philosophie qui tombaient en décadence à mesure que le Christianisme devenait plus florissant, était trop attrayant pour que celui-ci ne fût regardé que comme un simple système idéal par des hommes qui ne connaissaient pas assez à fond l'esprit du Christianisme.

Comme il y avait dans l'antiquité plusieurs écoles qui expliquaient les mêmes systèmes d'une manière différente, elles voulurent aussi s'emparer du Christianisme avec des sentiments profanes; comme aucune unité n'y était possible, parce que l'homme par lui-même ne peut jamais être que sujet à l'erreur, qu'on peut s'égarer de mille manières et qu'il n'existait pas encore de principe élevé, capable de produire l'unité, il n'y en avait pas non plus, parce que chacun croyait pouvoir par lui-même trouver et expliquer le Christianisme; la séparation des païens devait être transplantée dans le domaine du Christianisme, et leur égoïsme devait y élever aussi la tête. Mais le monde idéal, ayant été incapable de créer une nouvelle vie dans les temps qui précédèrent le Christianisme, celle qui fut créée dans l'Église au moment de sa naissance ne pouvait point être écartée par aucun monde idéal. — Plusieurs hérétiques avaient une grande abondance d'idées, mais, méprisant les formes du Christianisme positif qui leur paraissaient trop étroites, ils perdirent toute leur force et toute leur vivacité; d'autres se distinguèrent par un sentiment intérieur profondément religieux, mais, méconnaissant la source dont il découlait, ils s'élevèrent contre l'Église à laquelle ils devaient à leur insu tout ce qui était bon en eux, et tombèrent dans les erreurs les plus déplorables. La plupart voulurent faire accorder des recherches qu'ils avaient faites dans des théosophies orientales et dans la philosophie des Grecs avec le Christianisme qui les rejetait; mais comme ils les regardaient comme

aussi essentielles que la chose la plus essentielle, la doctrine fondamentale de celle-ci fut ébranlée jusque dans ses bases et tachetée par tout ce qu'il y a d'hétérogène. Les disciples s'éloignèrent la plupart infiniment plus du Christiauisme que leurs maîtres; les principes furent appliqués avec plus de suite; les maîtres avaient adopté du Christianisme un grand nombre de bonnes choses sans les avoir trouvées à l'aide de leurs principes; leurs disciples persistèrent dans leur partialité, continuèrent d'appliquer leurs principes et perdirent ordinairement tout.

On appelait hérésiarques, chefs d'école les auteurs de semblables idées relativement au Christianisme, et leur système et quelquefois aussi la totalité de leurs adhérents, hérésie (voyez l'Addition IV.), secte, école, noms dont on désignait déjà dans l'antiquité païenne les diverses écoles de philosophie, de médecine, etc. L'hérésie est en général l'action de chercher le Christianisme par la pensée seule (nous parlerons en particulier des Séparatistes), abstraction faite de la vie commune des chrétiens et de toutes les obligations qu'elle impose [1]; ainsi, c'est une doctrine se développant à part de la vie commune et perpétuelle des fidèles et se donnant le nom de doctrine Chrétienne [2]. Elle est donc en opposition, comme nous l'avons déjà montré et comme nous le montrerons encore, avec les fidèles qui composent une unité et qui, pour ce motif, portent le nom de catholiques, une dénomination dont se servit déjà un des disciples immédiats des Apôtres, savoir : saint Ignace (Voyez l'Addition V.) [3].

[1] Tert. De Præsc. Hær. c. 6. Hæreses dictæ græca voce, ex interpretatione electionis, qua quis sive ad instituendas sive ad suscipiendas eas nititur. Ideo et sibi damnatum dixit hæreticum : qui et in quo damnatur sibi elegit.

[2] Clem. Alex. Strom. L. I. c 19. Αὐται δε (αἱ αἱρεσεις) εἰσιν αἱ την ἐξ ἀρχης ἀπολειπουσαι ἐκκλησιαν. Cf. Iren. adv. Hær. L. III. c. 14. 4. 2.

[3] Ignat. ad Smyrn. 8. Ὁπου ἀν ᾖ Ιησους Χριστος ἐκει ἡ καθολικη ἐκκλησια.

D'après l'idée que nous venons de donner de l'hérésie, on conçoit que :

1° On devait établir comme maxime fondamentale *la liberté d'investigation* et que le mot de ralliement des chefs d'école était qu'il fallait chercher le Christianisme [1]; ils supposaient donc que le Christianisme s'était perdu ou qu'il pourrait se perdre pour longtemps; l'on conçoit donc que c'est à eux à chercher à le retrouver. Ils sont en opposition avec l'Église qui prétend que la vraie doctrine se trouve en elle et qu'elle ne peut jamais périr. Au lieu donc que les catholiques demandent, qu'annonce-t-on dans l'Église et qu'y a-t-on toujours annoncé comme doctrine de Jésus-Christ? Les hérétiques demandent : Que peut-on *imaginer* comme Christianisme? Ou ils transforment la direction essentiellement historique du Catholicisme relativement à la détermination de la doctrine en une direction purement spéculative.

2° On établit en même temps que la voie la plus sûre pour atteindre au Christianisme et à Jés s-Christ était de rester indépendant de toute la communauté ecclésiastique; par conséquent, de vivre dans une entière séparation et dans un egoïsme complet [2]. On devait considérer la conservation de la doctrine Chrétienne comme l'ouvrage de l'homme, par cela même qu'ils se croyaient appelés avec les hommes à la retrouver d'abord et qu'ils la regardaient comme n'ayant pas existé avant eux. Il va sans dire qu'il ne pouvait pas être question du Saint-Esprit en tant qu'il conserve perpétuellement une Église qu'il a formée et qu'il anime lui-même.

[1] Iren. adv. Hær. L. III. c. 14. n. 4. 2. Quærere quidem semper in excusatione habent; cæcutiunt enim, invenire vero nunquam possunt. L. V. c. 2. Juste cadent in sublatentem ignorantiæ foveam, *semper quærentes*, et nunquam verum invenientes. Tert. De Præscr. c. 4. Ex diverso sibi interpretantur, quia dixit alibi, omnia probate, quod bonum est tenete. Quasi non liceat omnibus male examinatis injectione alicujus mali, impingere per errorem. L. I. c. 8. Scriptum est, inquiunt, quærite et invenietis.

[2] Iren. L. III. c. 2. n. 1. Unusquisque enim ipsorum omnimodo perversus, *semetipsum*, regulam veritatis depravans, prædicare non confunditur.

3° Les chefs d'école considèrent donc la foi et l'amour qui produit la communauté des fidèles comme deux choses absolument différentes et pensent qu'on peut avoir cette *communauté* sans la *même* foi [1]. Le Saint-Esprit qui produit en nous l'amour est par conséquent regardé comme un esprit différent de celui de la vérité. C'est sur cette séparation de la foi chrétienne de l'amour qui produit l'Église que repose la possibilité de l'hérésie, comme aussi sur leur unité repose l'Église catholique. (Voyez § 7, n. 3.) L'hérétique doit donc regarder l'amour ou la vérité comme le simple produit de l'homme, parce qu'il les sépare; mais comme les deux n'en font qu'un, ainsi ils seraient tous deux le produit de l'homme, c'est-à-dire, que chaque hérétique, conséquent avec lui-même, est nécessairement pélagien. L'hérésie peut, pour cette raison, être appelée un pélagianisme théorique, comme le pélagianisme proprement dit peut porter le nom de pratique. Comme celui-ci déclare la disposition naturelle que Dieu a inspirée à l'homme pour le bien comme suffisante en elle-même pour parvenir à la sainteté, et qu'il ne reconnaît pas la nécessité pure et simple d'une relation perpétuelle et efficace avec Dieu, la grâce, pour y atteindre, ainsi celui-là met, par le moyen d'un livre, le chrétien à même de parvenir à la vérité et d'y persévérer; Dieu abandonne l'homme après lui avoir donné ce livre, et l'on peut rejeter dès lors comme inutile son activité continuellement influente. Mais comme, ainsi que les catholiques envisagent la chose, la vérité et l'amour saint sont identiques et que l'un et l'autre tirent leur origine du Saint-Esprit, chaque hérésie, pour être conséquente avec elle-même, doit admettre qu'ils sont donnés l'un et l'autre à l'homme par l'homme, c'est-à-dire, que le pélagianisme tant théorique que pratique se rapproche en elle. Cependant l'un et l'autre se trouvent séparés d'une

[1] Tertul. De Præscr. c. 5., où il réfute les plaintes des hérétiques de ce qu'on les exclut de la communauté des fidèles, en soutenant qu'ils ne faisaient que penser différemment et que l'Apôtre n'avait défendu que les schismes.

manière inconséquente dans la plupart des hérésies. Je disais tout à l'heure que la plupart des hérésies perdaient, dans le cours de leur développement, toute notion du Christianisme; ce principe général que nous y avons posé peut être déterminé plus précisément par les considérations que nous présentons maintenant. Si les auteurs des hérésies adoptèrent à leur insu bien des choses du Christianisme, croyant les avoir trouvées par une activité purement humaine, leurs disciples appliquèrent de nouveau leur activité purement humaine à ce qu'ils avaient maintenu de leurs maîtres. Mais ce qui est divin ne peut être maintenu par ce qui est humain; il faut que cela se fasse par la divinité même qui agit en nous, on perdit donc nécessairement de jour en jour une plus grande part de ce qui était divin et réellement chrétien, jusqu'à ce qu'enfin il ne resta que ce qui était purement humain, que la force qui devait admettre et l'objet qui devait être admis par elle, se trouvèrent dans une même position et qu'ainsi le système fut conséquent avec lui-même et réduit à une entière nullité intérieure. Si quelque école, comme par exemple, celle d'Héracléon, accorde que l'homme ne peut avoir l'amour aussi bien que la vérité, que par l'activité du même Saint-Esprit, il est inconcevable qu'en admettant la même communauté, elle ne veuille pas admettre la même doctrine et qu'elle n'établisse pas au moins comme principe l'unité de doctrine et de communauté; puisque de la *même* force on ne peut pas dériver des effets opposés. Encore une fois, on ne conçoit pas ce que ces hérétiques voulaient de la communauté ecclésiastique, puisqu'ils supposaient qu'ils pouvaient devenir tout par eux-mêmes et isolément sans la communauté. — Qu'est-ce qui les attirait donc? C'était l'amour agissant en secret qui punissait l'esprit.

4° Ils s'en rapportent exclusivement à l'Écriture-Sainte, et sa lettre est considérée comme la base de l'hérésie [1], c'est-à-dire, comme il est évident par ce que nous avons dit

[1] Tert. De Præsc. Hær. c. 14. Sed ipsi de scripturis agunt, et de scrip-

jusqu'ici, l'Écriture-Sainte est séparée de l'Église, à laquelle elle a été donnée et expliquée dans un sens qui lui est étranger ; car sans cela les chefs d'école n'eussent pas ouvert leurs écoles et ne se fussent pas séparés de la communauté des fidèles [1].

5° Enfin, l'Église primitive fut désignée par la plupart des hérétiques, déjà par Marcion, du vivant duquel il existait encore des disciples immédiats des Apôtres, comme le point vers lequel on devait retourner. Ceci résulte déjà de la supposition que le Christianisme peut se perdre de la manière dont on s'en rapportait à l'Écriture-Sainte; ensuite aussi de ce que, d'après le *principe* de l'hérésie, on le concevait non comme une chose pleine de vie, mais comme une idée morte qui, n'étant susceptible et n'ayant besoin d'aucun développement, pouvait être ramenée machinalement vers son origine. On considère le Christianisme comme une chose déjà complétement achevée alors; mais on se fait illusion de s'imaginer de connaître encore le Christianisme conformément à l'Écriture-Sainte, lorsque la foi peut avoir éprouvé une interruption d'une centaine ou d'un millier d'années. Comme si quelqu'un qui, pendant le cours de sa vie, est sujet à une aliénation mentale qui dure souvent des années entières, mais qui, de temps en temps, entrevoit son état

turis suadent! Aliunde se suadere non possent, de rebus fidei, nisi ex literis fidei. C. 15. Scripturas obtendunt et hæc sua audacia statim quosdam movent. In ipso quidem congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt. Leurs interprétations étaient tout à fait fausses; toutefois elles faisaient impression. On voit combien il est nécessaire d'expliquer continuellement l'Écriture-Sainte et de la mettre entre les mains du peuple : la privation donne de la défiance.

[1] Neander *Gnost. Syst.* p. 277. sqq. — Ils établissaient même une différence entre la doctrine de Jésus-Christ et celle des Apôtres et cherchaient à les mettre en contradiction. De là les preuves, comme par exemple dans saint Irénée, tirées des discours de Jésus-Christ et de chaque Apôtre en particulier, pour démontrer que, quand même on voudrait les séparer, les doctrines des hérétiques ne pourraient être dérivées d'aucun d'eux.

antérieur, voulait accuser les autres d'être dégénérés et prétendre qu'ils deviennent enfants..... comme lui. Ceux qui ont conservé l'esprit, pourraient bien l'orienter, mais il lui serait impossible de les orienter. Et s'il arrivait qu'il se plaignît de quelque violation arbitraire et injuste de la propriété, il se tromperait toujours, s'il ne consultait le cadastre de sa commune et qu'il n'y puisât les renseignements nécessaires. S'il s'avisait de faire un nouveau cadastre ou de changer celui qui existe, ou bien de se donner à lui-même les renseignements nécessaires, il serait sans doute lui-même injuste et arbitraire en remettant tout (à sa guise) dans l'ancien état. — Nous verrons par la suite qu'en *remontant* ainsi à l'Église primitive, on alla au delà de l'origine du Christianisme et qu'on tomba dans le paganisme et le judaïsme. — Passons maintenant à l'examen historique des différentes bases de l'hérésie.

§ 19. Pour ce qui regarde le principe fondamental de la liberté d'investigation sur ce que c'est que le Christianisme (Voy. l'Add. VI), il devait paraître aux catholiques n'avoir aucun sens et aucune signification véritable, s'il s'agit d'un principe du *Christianisme*. Notre faculté de connaître consiste en deux objets : l'un contemplant, réfléchissant, et l'autre contemplé, agissant, vivant; ce dernier fournit la matière au premier. Il en est de même de la foi du chrétien. Le chrétien doit avoir vécu comme tel; il doit avoir connaissance du Christianisme; il faut donc qu'il y ait une substance chrétienne dont l'objet réfléchissant puisse s'emparer, avant qu'on ne puisse commencer aucune investigation à l'égard du Christianisme. Si l'on met ainsi la recherche en avant, que doit-on rechercher ? Où est la substance ? Comment peut-on obtenir un résultat chrétien, puisqu'on ne réfléchissait à rien de chrétien ? Parce que, comme nous le supposons, il n'existait pas encore de substance chrétienne qui doit seulement être cherchée. L'hérétique, s'il veut être conséquent, ne peut pas regarder le Christianisme comme un objet exis-

tant et *vivant* en lui, comme son principe l'exprime d'ailleurs, mais seulement comme une simple pensée, comme une idée morte, avec laquelle il commence ensuite toutes les opérations que l'entendement est habitué à faire à l'égard d'un objet quelconque. Il s'imaginait qu'on pouvait faire des recherches très-impartialement, quoique l'on fût étranger à la chose. Les Pères de l'Église observent avec beaucoup de perspicacité que ce principe considère le chrétien comme n'étant pas chrétien. Car si l'hérétique était chrétien, comment pouvait-il vouloir rechercher seulement alors *ce* que c'est que le Christianisme [1]? Il confond donc l'état *avant* le Christianisme avec celui *dans* le Christianisme. L'hérétique se figure ainsi le chrétien dépourvu de Christianisme, et en supposant que l'Église admet le principe d'investigation, il désire qu'elle considère aussi le Christianisme comme ne le connaissant pas encore, c'est-à-dire, qu'elle se regarde elle-même comme n'existant pas, ou qu'elle se contredise elle-même. L'Église pouvait-elle agir comme si elle ne savait pas ce qu'elle savait? L'Église se connaît elle-même comme une puissance immédiate et divine; comme telle elle ne peut que poser ou plutôt être posée; elle est entièrement positive, et nullement douteuse (σκέψις). Le catholique se livra donc à la recherche avec toute sa foi chrétienne, parce qu'en recherchant il ne voulait ni ne pouvait cesser d'être chrétien, puisque sa foi est tellement liée à son être qu'il cesserait d'être ce qu'il est et ce qu'il est présumé d'être; nous présumons toutefois qu'il est chrétien. Pendant que l'hérétique considérait ainsi le Christianisme comme une puissance inconnue et qu'il voulait néanmoins porter le nom de chrétien, le

[1] Tert. De Præscr. c. 17. Cum enim quærunt adhuc, nondum tenent; cum autem non tenent, nondum crediderunt, non sunt Christiani. Tertullien observe très-judicieusement au sujet de ces passages de la Bible allégués par les hérétiques, et dans lesquels Jésus-Christ ou ses Apôtres engagent à rechercher la vérité de ce qu'ils avancent, que cela est dit pour ceux qui veulent devenir chrétiens, qui par conséquent ne le sont pas encore décidément, et pour des juifs qui s'en rapportent à l'ancien Testament.

catholique partait d'un principe sûr qu'il avait reçu de son Église. Il se trouvait au point de départ de l'hérétique avant qu'il fût chrétien.

Le catholique était donc convaincu d'être vraiment libre dans ses recherches, c'est-à-dire, qu'il n'avait plus besoin de choisir entre la vérité et l'erreur (cette dernière liberté d'investigation est un degré qu'il a heureusement surmonté); comme chrétien, il ne lui appartient qu'à porter son jugement sur l'erreur [1]. L'hérétique s'étant formé une semblable idée de la liberté d'investigation, il devait se dire qu'il n'était point libre, mais qu'il était sur le point de l'être, et qu'il restait toujours sur ce point, parce qu'il ne fait que chercher le Christianisme, la vérité, et que ce n'est que la vérité qui donne la liberté, c'est-à-dire, sa possession et non sa recherche. Cela vaut autant que de dire qu'il est sur le point de devenir non-libre, parce qu'il pouvait tout aussi bien être induit en erreur, et qu'alors il n'est certainement pas libre : il se trouve ainsi toujours encore au point de l'indifférence. Mais s'il se regarde comme ne cherchant plus, mais comme ayant trouvé, ainsi que les hérétiques procédaient en effet dans leur dogmatique [2]; il doit, du point de vue où il s'est placé, nous accorder qu'il n'a plus la liberté d'investigation; que, par conséquent, il est devenu non-libre par sa liberté, que la liberté finit toujours par la servitude, par cela même que le but des recherches est de

[1] Iren. adv. Hær. L. IV. c. 32. Talis discipulus vere spiritalis recipiens spiritum Dei, qui ab initio in universis dispositionibus Dei adfuit hominibus — judicat quidem omnes, ipse autem a nemine judicatur. Judicat gentes et Judæos. n. 1. Judicat Marcionitas. n. 2. Valentinianos. n. 3. Judicabit autem et eos omnes qui sunt extra veritatem, i. e. qui sunt extra ecclesiam : ipse autem a nemine judicabitur, omnia enim ei constant : *sententia firma, quæ est in spiritu Dei, qui præstat agnitionem veritatis.* n. 7.

[2] Tert. adv. Hær. c. 14. Sed cum decipiendi gratia prætendunt, se adhuc quærere, ut nobis per sollicitudinis injectionem tractatus suos insinuent, denique ubi adierint ad nos, *statim quæ dicebant quærenda esse, defendunt.*

trouver. S'il pense qu'il lui est libre de rejeter derechef ce qu'il a trouvé, il est évident qu'il n'est encore que sur le point de se rendre libre, que, conséquemment, il veut seulement le devenir, et qu'en voulant toujours seulement le devenir, il ne le sera par cela même jamais [1]. Supposons maintenant une réunion ecclésiastique de plusieurs personnes, une école enfin, qui regarde cette liberté d'investigation comme le principe fondamental de sa doctrine; nous pouvons la considérer elle-même sous cette forme comme l'antitype de l'individu, non comme une communauté devenue déjà chrétienne, mais comme une communauté qui est sur le point de le devenir. L'opinion qu'une telle réunion est chrétienne, parce qu'elle s'en rapporte, en général, à la Bible, c'est attacher beaucoup d'importance aux choses extérieures, et croire qu'on prouve quelque chose lorsque l'on avance que cette réunion est basée sur l'Écriture-Sainte; c'est comme si quelqu'un, interrogé sur le caractère d'un état, donnait pour réponse que son caractère fondamental est le droit naturel. — La base fondamentale de l'Église est le Christ *vivant,* l'Homme-Dieu, non l'investigation de sa nature. Et la liberté du chrétien est la foi vivante en lui, qui ne peut être changée en aucune manière, car Jésus-Christ est aujourd'hui et en toute éternité le même. — Tertullien dit aussi, avec raison, que le Christianisme, ayant un caractère déterminé et certain, ne peut pas être l'objet d'une perpétuelle investigation [2]; que si l'on éta-

[1] L. L. c. 11. At enim, si quod debui credere, credidi : et aliud denuo puto requirendum : spero utique aliud esse inveniendum : nullo modo speraturus illud, nisi quia aut non credideram, qui videbar credidisse : aut desii credidisse. Ita fidem meam deserens, negator invenior. Semel dixerim : nemo quærit nisi qui aut non habuit aut perdidit. Perdiderat unam ex decem drachmis anus illa, et ideo quærebat. — Vidua a judice petebat audiri, quia non admittebatur : sed ubi audita est, hactenus institit. Adeo finis est, et quærendi et pulsandi et petendi. — Viderit qui quærit semper, quia non invenit. *Illic enim quærit, ubi non invenietur.*

[2] Tert. De Præscr. Hær. c. IX. Unius porro et certi instituti, infinita

blit l'investigation comme un principe fondamental, il n'y a pas d'espoir de parvenir jamais à la foi, ce qui, néanmoins, est le but supposé de l'investigation [1]; et il n'y a pas de raison non plus de renoncer à l'investigation, puisqu'il existe un nombre infini d'écoles qu'il est juste d'examiner toutes [2] : par là, la majeure partie des chrétiens serait mal soignée et le Christianisme même serait réellement une singulière institution pour opérer le salut des hommes. De la manière dont nous avons jusqu'ici fait connaître le principe de l'hérésie, il résulte en même temps que, comme tel, il renonça proprement à la possibilité de jamais déterminer ce que c'est que le Christianisme, et qu'il fit ainsi de la chose la plus objective et la plus réelle, une chose simplement subjective; de là le reproche qu'on adresse aux hérétiques d'enseigner, sinon tout à fait l'indifférentisme [3], du moins quelque chose de très-approchant. De là il s'ensuit aussi que les hérétiques plaçaient la liberté chrétienne dans une

inquisitio non potest esse. Quærendum est donec invenias, et credendum ubi inveneris : et nihil amplius, nisi custodiendum quod credidisti : dum hoc insuper credas, aliud non esse credendum, ideoque nec requirendum, cum id inveneris et credideris quod ab eo institutum est, quia non aliud tibi mandat inquirendum, quam quod instituit.

[1] L. L. X. Ad hoc ergo quæris ut invenias, et ad hoc invenis ut credas. Omnem prolationem quærendi et inveniendi eredendo fixisti. Hunc tibi modum statuit fructus ipse quærendi. — Ceterum si quia et alia tanta ab aliis sunt instituta, propterea in tantum credere debemus, in quantum possumus invenire, semper quæremus et nunquam omnino eredemus.

[2] L. L. Ubi enim erit finis quærendi, ubi statio credendi? ubi expunctio inveniendi? apud Marcionem? sed et Valentinus proponit, quærite et invenietis. Apud Valentinum? sed et Appelles hae me pronuntiatione pulsabit et Hebion et Simon, et omnes ordine non habent aliud, quo se mihi insinuantes, me sibi addicant.

[3] Constit. Apost. L. VI. c. 10. Τουτοις δε ἐπισης σκοπος ἠν, εἰς και ὁ αὐτος — προς πασαν θρησκειαν ἀδιαφορως ἐκκλινειν. Tertul. adv. Hær. c. 41. Pacem quoque passim eum omnibus miseent. Nihil enim interest illis, licet diversa traetantibus; dum ad unius veritatis expugnationem conspirant. C. 42. Et hoc est quod schismata apud hæreticos fere non sint; quia eum sint, non apparent. Schisma est unitas ipsa.

liberté pleine et entière, de suivre telles opinions que bon leur semblait, et de prétendre, néanmoins, qu'ils possédaient la vérité, du moins qu'ils peuvent la posséder. Les catholiques ne niaient certainement pas qu'on *pouvait* le faire [1]; mais ils contestaient qu'on pût le faire en partant de principes *nécessairement* chrétiens.

§ 20. Cependant l'Écriture-Sainte et son interprétation occasionnèrent une lutte violente. D'abord, on agita nécessairement la question de savoir quelle était donc l'Écriture-Sainte ? et c'est à cette occasion que se manifesta la plus grande diversité. Les Évangiles et les autres écrits que nous possédons encore maintenant, n'ayant été, comme nous l'avons déjà dit en passant, mis en aucune manière par leurs auteurs entre les mains de tous les chrétiens, mais ayant été donnés seulement la plupart du temps comme livres de circonstance à ceux auxquels ils étaient plus particulièrement destinés, ainsi qu'aux chrétiens leurs voisins, il arriva que ce ne fut que vers le milieu du deuxième siècle qu'ils se répandirent plus généralement; de sorte que ce n'est peut-être qu'à dater de cette époque que les différentes églises s'en trouvèrent plus ou moins pourvues. Pendant donc que l'Écriture-Sainte était encore dispersée çà et là dans l'Église, mais qu'elle était fidèlement conservée sous la protection du Saint-Esprit, et par la grande estime des églises, on inventa, et l'on fit passer sous le nom des Apôtres, une foule d'Évangiles, d'Actes des Apôtres, d'Apocalypses, d'Épîtres, etc., pour soutenir des erreurs ou dans tout autre but. Eusèbe, après avoir parlé des écrits véritables des Apôtres, et de ceux dont l'authenticité était douteuse, s'exprime ainsi : « De cette manière nous pouvons mieux reconnaître ces écrits mêmes

[1] Cypr. De Unitate ed. Pears. et Dodw. p. 80. Hinc hæreses factæ sunt frequenter et fiunt, dum perversa mens non habet pacem, dum perfidia discordans non tenet unitatem. Fieri vero hæc Dominus permittit et patitur, manente propriæ libertatis arbitrio.

que ceux qui, sous le nom des Apôtres, sortent des mains des hérétiques, et contiennent les Évangiles de saint Pierre, de saint Thomas, de saint Matthieu, et de quelques autres, ou les Actes de saint André, de saint Jean, et des autres Apôtres. Cependant, aucun de ceux qui figurent au nombre des auteurs ecclésiastiques, n'a encore daigné faire la moindre mention de ceux-ci. Le style même est différent de celui des Apôtres, les principes et les idées qui règnent dans ces ouvrages sont tout à fait éloignés de la véritable doctrine de l'Églisc. De là il résulte que ce sont des inventions des hérétiques; voilà pourquoi l'on doit non-seulement les mettre au nombre des ouvrages apocryphes, mais encore de ceux qui son vides de sens et impies[1]. » Que ce passage suffise au milieu d'un grand nombre d'autres que nous pourrions citer au sujet d'écrits apocryphes; il montre, en même temps, par quels motifs on se laissait diriger lorsque l'on déclarait apocryphe un ouvrage quelconque, à savoir : parce que la tradition n'était pas en sa faveur, parce que, de plus, l'exposition n'était pas d'accord avec les livres reconnus pour véritables, et que la matière était contraire à la doctrine de l'Église. On jugeait, par des motifs contraires, de l'authenticité des Évangiles et des Épîtres catholiques : l'Église n'y reconnaissait que ce qu'elle avait appris, depuis longtemps, de la bouche des Apôtres et de leurs disciples; elle trouvait un accord parfait entre ce qu'ils avaient enseigné et ce qui était écrit; ensuite, les témoignages extérieurs de l'Église même étaient là pour prouver que l'un et l'autre tiennent ensemble. Mais les témoignages extérieurs ne suffisaient pas pour que l'Église regardât tout ouvrage comme canonique, c'est ce que prouve encore évidemment, entre autres, un passage des Constitutions Apostoliques, où il est dit qu'on ne se laissait nullement engager par le nom des Apôtres, mais

[1] Euseb. Hist. Eccl. L. III. c. 29. Ἡ τε γνωμη και ἡ των ἐν αὐτοις φερομενων προαιρεσις, πλειστον ὁσον της ἀληθους ὀρθοδοξιας ἀπαδουσα, ὁτι δε αἱρετικων ἀνδρων ἀναπλασματα τυγχανει σαφως παριστησι

seulement par la nature de la chose et le caractère de la doctrine d'un livre, à le regarder comme un livre divin [1]. On se servait d'un terme général pour désigner l'un et l'autre; on disait que, la matière de l'ouvrage étant universellement reconnue par la tradition de l'Église, était incontestée [2]. Mais par la raison même que la matière d'un ouvrage était un des principaux motifs pour reconnaître son authenticité, on n'était pas trop scrupuleux, lorsque les témoignages extérieurs ne s'accordaient pas parfaitement, de regarder néanmoins l'ouvrage comme canonique [3].

§ 21. Cette manière d'inventer des ouvrages sacrés était le moyen le plus grossier qu'on employât pour se créer un christianisme particulier. D'autres hérétiques n'inventaient pas, il est vrai, de nouveaux Évangiles, mais rejetaient l'un ou l'autre de ceux des catholiques. Les Ebionites n'adoptaient que celui de saint Matthieu; les Marcionites celui de saint Luc; plusieurs Docètes suivaient celui de saint Marc, et les Valentiniens celui de saint Jean [4]. Jésus-Christ, tel qu'il est représenté dans l'Évangile de saint Jean, paraissait avoir beaucoup trop de majesté aux yeux des Ebionites; tandis qu'à la plupart des Gnostiques, qui ne voulaient pas admettre qu'il fût véritablement homme, il semblait en avoir trop peu dans les trois autres Évangélistes [5]. On remarque bien en général dans saint Irénée et dans Eusèbe que plusieurs hérétiques étaient scandalisés de voir que Jésus-Christ était entouré de plus de majesté dans l'Évangile de

[1] Const. Apost. L. VI. c. 16. Ταυτα παντα ἀπεστειλαμεν ὑμιν, ἱνα εἰδεναι ἐχοιτε την ἡμετεραν γνωμην, οἱα τις ἐστιν, και τα ἐπ' ὀνοματι ἡμων παρα των ἀσεβων κρατοθεντα βιβλια μη παραδεχεσθαι, οὐ γαρ τοις ὀνομασι χρη ὑμας προσεχειν των ἀποστολων, ἀλλα τη φυσει των πραγματων, και τη γνωμη τη ἀδιαστροφη. Le passage de Tertullien (De Pudicit. c. 10) est remarquable.

[2] Euseb. L. III. c. 24.

[3] Euseb. III. 25 Voyez aussi Hug *Einleit.* II. B. p. 456.

[4] Iren. adv. Hæret. L. III. c XI. n. 7.

[5] L. L. n. 8.

saint Jean que dans les autres, et que, pour cette raison, ils se croyaient autorisés à rejeter l'un ou l'autre point, selon que la manière dont ils se représentaient le Christianisme avait pris une direction plus ou moins profonde. On peut bien voir par les considérations mystiques de saint Irénée et les réflexions tout à fait insuffisantes d'Eusèbe[1] pour s'expliquer la différence qui existe entre les Évangélistes, que l'Église primitive ne trouvait que dans sa doctrine indépendante de l'un ou de l'autre Évangile, l'élément propre à établir l'unité entre tous les Évangiles et à maintenir la base inébranlable de leur authenticité[2]. Les Épîtres des Apôtres étaient absolument dans le même cas[3].

§ 22. S'il arrivait qu'un chef d'école admît en général les mêmes Évangiles et les même Épîtres, il altérait souvent le texte et en supprimait les passages qui étaient contraires à ses préventions, ou, comme il le disait, à l'Écriture-Sainte. Ainsi, Marcion tronqua l'Évangile de saint Luc qu'il conserva seul; il tronqua de plus les Épîtres de saint Paul[4]. Le bruit de ces mutilations se répandit même jusque chez les païens, et Celse en fait un reproche au Christianisme[5]. La narration d'un très ancien auteur ecclésiastique, cité par Eusèbe, peut aussi avoir sa place ici. « De bonne heure, dit-il, ils (les adhérents d'Artemon) tronquèrent l'Écriture-Sainte; ils rejetèrent la règle de la foi primitive; ils ne reconnurent pas Jésus-Christ même : ils ne cherchent pas ce qu'enseigne l'Écriture-Sainte, mais ils s'efforcent sans

[1] Eus. L. III. c. 19.

[2] Orig. Comm. in Joh. Tom. V. n. 4. fol. 98. Οὐ συνιεντες, ὁτι ὡς εἱς ἐστιν ὁν εὐαγγελιζονται πλειονες, οὑτως ἑν ἐστι τῃ δυναμει τὸ ὑπο των πολλων εὐαγγελιον ἀναγεγραμενον.

[3] Eus. Hist. Eccl. L. IV. c. 19. Χρωνται μεν οὐν οὑτοι νομῳ και προφηταις και εὐαγγελιοις ἰδιως ἑρμηνευοντες των ἱερων τα νοηματα γραφων βλασφημουντες δε Παυλον τον Ἀποστολον. κ. τ. λ. Il parle des sectateurs de Tatien.

[4] Tert. adv. Hær. 28. Marcion enim exerte et palam machæra non stilo usus est, quoniam ad materiam suam cædem scripturarum confecit.

[5] Orig. adv. Celsum. L. II. c. 27.

relâche pour savoir quelle espèce de syllogisme ils puissent employer afin d'étayer leur impiété. Lorsqu'on leur présente un passage de la Bible, ils examinent s'ils peuvent lui donner la forme hypothétique ou disjonctive d'un syllogisme. — Ils se servent des artifices des incrédules pour appuyer les principes de leur secte et minent avec la finesse des impies la simplicité de la foi de l'Écriture-Sainte. Est-il nécessaire de dire qu'ils sont éloignés de la foi ? C'est pourquoi ils attaquent sans ménagement l'Écriture-Sainte et disent qu'ils ont corrigé le texte. Chacun peut s'assurer que ce que je dis contre eux est fondé sur la vérité. Car si l'on veut recueillir les manuscrits de chacun et les comparer entre eux, on les trouvera bien différents les uns des autres. — Ceux d'Asclépiade ne s'accordent pas avec ceux de Théodote. On peut en trouver un grand nombre, puisque leurs disciples copièrent le texte corrigé, comme ils disent, par eux, c'est-à-dire, corrompu. Les copies d'Hermophile ne s'accordent pas non plus avec ceux-ci ; celles d'Apollonius ne sont pas même d'accord avec elles-mêmes [1]. « Ce n'était certainement pas là une critique historique, pas plus que celle de Marcion. Qu'on nous permette de faire l'observation que Marcion, par exemple, qui sans doute avait conçu une haute idée du Christianisme et qui avait reconnu dans cette religion une manifestation de la grâce divine [2] qui surpassait tout, ne pouvait en aucune manière avoir puisé cette conviction raisonnable dans l'Écriture-Sainte ; s'il en était ainsi, comment pourrait-il vouloir instruire son institutrice même et la mutiler, comme s'exprime Tertullien, à coups d'épée ? Nous devons avouer que la vie de l'Église lui donna cette haute idée à son insu, mais qu'il n'avait pas assez d'humilité pour s'y consacrer entièrement, qu'il attaqua ensuite l'Église son institutrice, l'accusa d'erreurs et tronqua l'Écriture-Sainte qu'il ne voulait pas mettre en rapport avec la doctrine de l'Église.

[1] Euseb. Hist. Eccl. L. V. c. 28. Hug s'exprime avec beaucoup de justesse sur la critique de Marcion.
[2] Neand. Gnost. Syst. 301. seq.

§ 23. Si quelque secte adoptait les écrits authentiques du nouveau Testament dans toute leur intégrité, c'est alors seulement qu'il était question de l'affaire principale, des principes herméneutiques. Mais l'art exégétique était encore dans son enfance tout aussi bien que la critique, et l'arbitraire dont toutes les sectes se rendaient coupables ne connaissait pas de bornes. Si je voulais en donner des exemples, j'aurais à craindre qu'on ne m'accusât de vouloir tourner la chose en ridicule plutôt que de chercher à donner, sous ce rapport, une idée de ces temps reculés. Toutefois, cette observation n'est certainement échappée à aucun de ceux qui ont lu et comparé attentivement les interprétations des hérétiques et des Pères de l'Église; que ces derniers, lorsqu'ils combattent ceux-là et lorsqu'il s'agit de défendre quelque point dogmatique ou éthique, font preuve d'une circonspection, d'une exactitude et d'une sagacité exégétique qui nous remplissent de joie et d'admiration, et qu'ils attirent l'attention de leurs adversaires sur la violation des principes herméneutiques, ce qui fait supposer que la connaissance s'en développait chez eux. Ils partaient donc de ce principe que dans des traités de morale, de dogmatique ou dans des homélies, il n'était pas défendu de citer des passages de la Bible et de les appliquer à quelque vérité incontestable de la religion, quoique l'on ne pût pas tout à fait recommander ces citations et ces applications eu égard à l'enchaînement des parties du discours, puisque ce n'était pas de là que devait proprement résulter la *preuve* de ce qu'on avançait. Mais lorsqu'on voulait avoir recours à un passage de la Bible contre quelque doctrine de l'Église, ils examinaient tout avec la dernière rigueur. On en trouve des exemples dans saint Irénée, dans Tertullien, dans saint Clément d'Alexandrie, et partout dans Origène. Maintenant on peut apprécier les plaintes que les Pères de l'Église élèvent contre les hérétiques, à savoir : qu'ils sont de mauvais interprètes de bons discours [1]; qu'ils n'expliquent pas l'Écriture-Sainte, mais

[1] Iren. adv. Hær. Præf. Ἐξηγηταὶ κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων.

qu'ils y adaptent leurs préventions[1]; que, sans avoir égard au texte, à la liaison des idées, à la nature de la chose, ils ne font attention qu'aux mots qui néanmoins ont une signification différente selon la diversité des rapports dans lesquels ils se trouvent[2]; qu'ils prennent çà et là des mots dans différents auteurs pour en faire des phrases et qu'ils s'en servent pour établir leurs preuves[3]; qu'ils aiment à citer des passages obscurs et équivoques[4]; afin d'en imposer à des hommes simples. Lorsque les catholiques leur montraient l'inconvenance de ces interprétations et soutenaient qu'elles ne prouvaient rien, on les réduisait au silence en leur disant qu'ils ne pouvaient pas comprendre ces idées abstraites (celles des hérétiques). Voici comment s'exprime à ce sujet saint Clément d'Alexandrie : « Quoique les fausses doctrines qu'ils répandent parmi les hommes attaquent ostensiblement toute l'Écriture-Sainte et qu'elles soient constamment réfutées par nous, ils les défendent néanmoins toujours, soit en en rejetant quelques-unes, soit en soutenant que nous sommes d'une tout autre nature et incapables de comprendre les doctrines qui leur sont propres.[5] » Mais

[1] Iren. L. L. L. L. c. 3. ἐφαρμοζειν βιαζομενοι τα καλως εἰρημενα τοις κακως ἐπινενοημενοις ὑπ' αὐτων.

[2] Clem. Alex. Strom. L. VII. c. 16. p. 891. Ἐκλεγομενοι τα ἀμφιβολως εἰρημενα, εἰς τας ἰδιας μεταγουσι δοξας, ὀλιγας σποραδην ἀσπανδιζομενοι φωνας. κ. τ. λ.

Iren. L. I. c. 8. n. 1. Την μεν ταξιν και εἱρμον των γραφων ὑπερβαινοντες και ὁσον ἐφ' ἑαυτοις λυοντες τα μελη της ἀληθειας.

[3] Iren. L. I. cap. 9. n. 4. Ἐπειδη λεξεις, και ὀνοματα σποραδην κειμενα συλλεγοντες μεταφερουσι, καθως προειρηκαμεν, ἐκ του κατα φυσιν εἰς το παρα φυσιν. Cf. Clem. Alex. L. L. et Strom. L. III. c. 4. fin.

[4] Iren. L. II. c. X. Per hoc enim quod velint ambiguas exsolvere Scripturas, alterum Deum fabricarunt : — Ceci lui donne l'occasion d'établir cette règle : omnis autem quæstio non per aliud, quod quæritur, habebit resolutionem, nec ambiguitas per aliam ambiguitatem solvetur apud eos, qui sensum habent, aut ænigmata per aliud majus ænigma; sed et quæ sunt talia ex manifestis et consonantibus et claris accipiunt solutiones. Cf. L. L. c. 27. Sic sæpius. L. I. c. 16.

[5] Strom. L. VII. c. 16. p. 891.

nous nous réservons de faire voir leur arrogance dans un endroit plus convenable. Ils cherchaient encore d'une autre manière à se soustraire aux instances des catholiques; ils prétextaient notamment une tradition *secrète*, d'après laquelle le Seigneur n'aurait confié qu'à quelques Apôtres en état de la comprendre, certaines doctrines, enseignées au moyen de paraboles et de certains passages inintelligibles pour tous les autres et dont personne ne pouvait saisir le sens, si ce n'est ceux qui en avaient reçu la clef[1]. Saint Clément d'Alexandrie nous apprend que Basilide désignait Glaucias, l'interprète de saint Pierre, et Valentin Théodas, disciple de saint Paul, comme ceux qui leur communiquaient les secrets du Seigneur[2]. Ils rejetaient entièrement pour cette raison l'usage de l'Écriture-Sainte pour ceux qui n'étaient pas initiés à cette doctrine secrète[3]. On conçoit que les catholiques ne pouvaient pas se contenter de cela; mais quand ils attaquaient les doctrines secrètes en leur opposant, selon leur coutume, la tradition révélée qui existe dans toutes les églises, ils leur répondaient que *les Apôtres et le Seigneur s'étaient accommodés aux opinions de leurs auditeurs*; qu'ils avaient adopté des principes de judaïsme qui devaient être écartés; qu'eux seuls prêchaient le Christianisme dans toute sa pureté[4]. Le dernier pas qu'ils firent, ce fut de placer

[1] Iren. adv. Hær. L. II. c. 27. n. 2. Quia enim de excogitato eorum, qui contraria opinantur, Patre, nihil aperte neque sine controversiis, in nulla omnino dictum sit scriptura; et ipsi testantur dicentes, in absconso hæc eadem Salvatorem docuisse non omnes sed aliquos discipulorum, qui possent capere, et per argumenta et ænigmata et parabolas, ab eo significata intelligentibus.

[2] Clem. Alex. Strom. L. VII. c. 17. p. 898. Καθαπερ ὁ Βασιλειδης, καν Γλαυκιαν ἐπιγραφηται διδασκαλον, ὡς αὐχουσιν ἀυτοι, τον Πετρου ἑρμηνεα, ὡσαυτως δε και Ὀυαλεντινον Θεοδαδι ἀκηκοεναι ἐρουσιν, γνωριμος δε οὑτος ἐγεγονει Παυλου.

[3] Iren. adv. Hær. L. III. c. 2. Quum enim scriptura arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum scripturarum, quasi non recte habeant, neque ex auctoritate sint, et quia varie sint dictæ, *et quia non possit ex his inveniri veritas, ab his qui nesciant traditionem.*

[4] Iren. L. III. c. 5. n. 1. Dicunt hi, qui sunt vanissimi sophistæ, quo-

leur sagesse au-dessus de celle des Apôtres mêmes et de ne pas se contenter de dire que ceux-ci avaient encore eu égard à certaines opinions en vogue de leur temps, mais qu'ils montraient encore trop de partialité; qu'ils avaient adopté quelques erreurs des juifs, et que le Seigneur lui-même avait enseigné des choses très-douteuses [1]. Nous balancerions peut-être d'ajouter foi au témoignage de saint Irénée, de Tertullien et d'autres, si notre propre époque n'était pas là pour nous prouver la possibilité de pareilles assertions. Maintenant nous voyons clairement ce que Basilide et Valentin se proposaient par la doctrine secrète : ce sont les idées de la raison pure qui enlèvent la grosse écorce, le voile épais de doctrines positives qui conviennent au peuple. Ce n'est donc pas sans dessein qu'on choisit pour garant de cette doctrine Glaucias le *rayonnant* [2]. On comprendra sans doute maintenant pourquoi les catholiques disaient que les

niam apostoli cum hypocrisi fecerunt doctrinam secundum audientium cupiditatem, et responsiones secundum interrogantium suspiciones (ὑπολήψεις — opiniones v. Massuet ad h. l.) — uti non quemadmodum habet ipsa veritas, sed in hypocrisi et quemadmodum capiebat unusquisque, Dominum et apostolos edidisse magisterium. Cf. n. 12.

[1] Iren. L. I. c. 2. n. 2. Quum autem ad eam iterum traditionem, quæ est ab apostolis — provocamus eos, adversantur traditioni, dicentes se non solum presbyteris sed etiam apostolis existentes sapientiores, sinceram invenisse veritatem, apostolos enim admiscuisse ea, quæ sunt legalia, salvatoris verbis, et non solum apostolos, sed etiam ipsum Dominum, modo quidem a Demiurgo, modo autem a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermonem : se vero indubitate et intaminate et sincere absconditum scire mysterium. L. III. c. 12. n. 12. et apostolos quidem adhuc quæ sunt judæorum sentientes, annuntiasse Evangelium.

[2] Γλαυκος, rayonnant. — Il n'y a pas de doute que la tradition secrète ne doive être envisagée de la manière que nous venons d'exposer. Quel est le chrétien qui puisse croire que les Apôtres en aient eu ou transmis une semblable? — Il s'en trouve encore plusieurs exemples dans les Clémentines. Certains historiens ecclésiastiques devraient par amour de la vérité ne pas ranger dans la même classe la tradition des hérétiques et celle des catholiques sans autre observation, pour les rendre l'une et l'autre ridicules.

hérésiarques s'écartaient de la tradition et pourquoi l'on ne pouvait point entreprendre à les réfuter [1]. Voyez § 12, n. 4.

§ 24. Par ce que nous avons dit, on voit clairement combien le Christianisme serait équivoque, s'il était uniquement fondé sur l'Écriture, et par cela même sur des principes critiques et herméneutiques. La religion chrétienne fut longtemps dans un état florissant sans que l'on eût établi le moins du monde des principes herméneutiques; on peut même, en conséquence de ce que nous avons dit ci-dessus, affirmer que l'herméneutique doit son existence à la tradition de l'Église et que ce n'est que par elle qu'elle se développe. Les Saints-Pères, dans leur exégèse qui était exacte pour autant qu'ils ne trouvaient rien dans la Bible qui ne fût *en général* fondé, quoiqu'ils découvrissent dans *quelques* endroits des relations qui ne leur convenaient nullement, étaient dirigés et soutenus par l'esprit de l'Église; dans leur lutte contre les hérétiques dans laquelle ils devaient montrer la faiblesse de leurs interprétations artificielles, allégoriques, mystiques, ou résultant en général de leurs préventions et dirigées contre la foi universellement reçue, ils avaient à développer les motifs de leur désapprobation. On établit insensiblement de cette façon des règles, jusqu'à ce qu'Origène établit en pleine connaissance de cause l'interprétation grammaticale-historique comme la base de l'usage de l'Écriture (Voyez l'Addition VII); quoique l'on eût eu

[1] Tert. De Præscr. Hær. c. 17. Ista hæresis non recipit quasdam scripturas; et si quas recipit, adjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit. Et si recipit, non recipit integras. Et si aliquatenus integras præstat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit. Quid promovebis exercitatissime scripturarum? Cum si quid defenderis, negatur ex diverso. Si quid negaveris, defendatur, et tu quidem nihil perdes, nisi vocem in contentione. De là vient que les Pères de l'Église disent si souvent qu'ils ne cherchaient pas tant par leurs écrits à convaincre les hérétiques qu'à exposer leur doctrine aux catholiques, afin qu'ils ne pussent pas être induits en erreur.

les mêmes doctrines sans aucune herméneutique, même sans aucune Écriture : ils trouvèrent seulement alors que la foi n'était solidement établie que par une herméneutique *exacte* et que sa défense conduisait nécessairement à celle-ci. La vie précède toujours ainsi les règles; et lorsqu'on a les règles et qu'on en veut séparer la vie, elles ne conduisent plus à rien.

§ 25. Des faits que nous venons d'exposer nous obtenons les résultats suivants :

1° L'idée d'une religion positive ne fut solidement établie que par l'Église catholique et par sa méthode d'enseigner.

2° L'Écriture-Sainte fut sauvée parce qu'il existait dans l'Église catholique une tradition avant elle et avec elle, et que l'une et l'autre tiennent absolument ensemble.

3° L'Écriture-Sainte fut maltraitée par les hérésies, par le rejet, par la mutilation et par de fausses interprétations provenant d'une conviction plus ou moins intime que l'Écriture-Sainte et les hérésies n'ont rien de commun ensemble.

4° La conservation du Christianisme ne peut pas seulement reposer sur l'Écriture, car elle-même ne fut sauvée que parce qu'il n'était pas basé sur elle.

5° Chaque hérésie qui ne s'en rapporte pas à l'Évangile écrit des catholiques, n'agit pas conséquemment; car elle n'a pas de garantie que ce soit l'Évangile écrit des Apôtres, ou que l'Église n'ait pas justement rejeté les Évangiles authentiques. L'Église catholique ne se meut pas circulairement lorsqu'elle ne croit aux Évangiles que parce qu'*elle* leur donne le témoignage de la crédibilité. Elle croit à *elle-même* et sait pourquoi. Doit-elle croire plus aux hérétiques qu'à elle-même ? Comme l'Église se regarde elle-même et sa tradition, par laquelle l'Évangile écrit nous a été transmis, comme divines, ainsi elle considère aussi celui-ci comme divin. L'Église, l'Évangile et la tradition tombent et restent toujours debout ensemble. — (Ceux qui établissent le prin-

cipe d'interprétation *rationnaliste,* agiraient plus loyalement, si, comme d'anciennes communautés hérétiques, ils écrivaient eux-mêmes leurs Évangiles, c'est-à-dire, s'ils vantaient leurs écrits comme des Évangiles. Tout serait en harmonie. Et quel but peut-il y avoir à s'en rapporter à l'Évangile qu'ils surpassent en sagesse ?)

6° Celui qui s'en rapporte à la lettre de l'Écriture-Sainte doit, outre cela, appeler quelque chose à son secours. Comme les catholiques ont la tradition de l'Église, c'est-à-dire, la doctrine révélée et enseignée dans l'Église par les Apôtres et de plus l'esprit qui domine dans l'Église, ainsi les hérétiques ont la tradition secrète, c'est-à-dire, la doctrine que les Apôtres n'ont pas donnée à l'Église et en outre leur propre esprit.

7° L'interprétation historique-grammaticale fut d'abord appliquée à la Bible par l'Église catholique et par son caractère particulier, et, hors de là, l'on en revient toujours nécessairement au principe d'interprétation allégorique-mystique pour déterminer seulement par ce moyen l'essence du Christianisme. En voici la raison : l'herméneutique est une logique inverse; comme celle-ci n'est d'aucun usage pour la recherche de la vérité, celle-là n'a pas de *criterium* pour les propositions trouvées à l'aide de ses règles; elle ne fournit qu'une aggrégation de doctrines, de sentiments et d'opinions de quelque écrivain, *qui veut seulement s'accommoder à notre esprit;* c'est-à-dire, qui cherche un tiers par lequel notre esprit les trouve admissibles ou non. Ce tiers consiste pour tout ce qui est humain dans les principes de notre raison. Si l'on suppose donc que l'esprit qui, par l'entremise de l'Église et d'après sa doctrine, se communique, refuse de le faire, et que l'on établisse l'interprétation historique-grammaticale comme une règle unique, *il nous manque la clef de voûte;* on trouva celle-ci dans les temps modernes, en mettant d'accord le contenu de l'Écriture éclaircie de plus en plus par l'application des règles de l'herméneutique, au moyen de ces principes, avec l'intérieur de l'homme, c'est-à-dire, on obtint cette religion endéans les

limites de la raison, et les faits et le caractère particulier du Christianisme devinrent les enveloppes des prétendues idées rationnelles, comme si l'on ne s'en était servi que pour donner à celles-ci une objectivité. De cette sorte, on arriva à la fin, après de longs détours, au point d'où les écoles de l'Église primitive étaient parties. Le procédé inverse qu'on remarque chez les uns et les autres provient de ce que les anciens cherchaient à entrer dans le Christianisme et les modernes à en sortir. Ceux-là font commencer le règne des idées rationnelles avec le Christianisme; d'après ceux-ci, le Christianisme doit finir avec la religion rationnelle. La diversité de l'enveloppe et de l'exposition chez les uns et les autres est due à la diversité du caractère des temps et de l'espace. — Il va sans dire que toutes les écoles et tous les chefs d'école ne sont pas parvenus à établir finalement le principe d'interprétation rationnelle; plusieurs se servaient seulement, comme ils le croyaient, d'une simple herméneutique; mais comme ils ne développaient pas conséquemment ce qui, d'après ce que nous avons dit, formait l'essence des principes de l'école, ils ne peuvent pas être pris particulièrement en considération.

§ 26. Si une spéculation arbitraire caractérisait l'hérésie que nous avons exposée jusqu'ici, un mysticisme séparatiste était la base sur laquelle une autre bâtit son Christianisme. Les adhérents de celle-ci étaient en apparence à l'abri de la témérité de pouvoir mesurer ce qui est divin et réellement chrétien par des moyens humains, ou de pouvoir par leurs propres forces le recevoir en eux, lorsqu'on le leur présente. Mais, par une partialité égoïste, ils ne reconnaissaient pas l'esprit divin qui, surtout depuis la fête de la Pentecôte, s'était formé une église qu'il avait remplie et qu'il n'a plus jamais abandonnée; ils aimaient mieux en imaginer un misérable, un impuissant, pénétrant seulement çà et là dans quelques individus, les éclairant et se retirant ensuite, ou ils en inventaient un qui datait de leur temps et qui devait

en partie chasser, en partie compléter l'esprit qui, depuis le commencement, avait rempli l'Église et dont ils ne connaissaient pas la force. A ceux qui voulaient établir le premier de ces principes appartenaient les Marcosiens [1] et Apelles [2] avec ses adhérents ; à ceux qui avaient en vue le dernier, les Montanistes et d'autres. Comme dans la catégorie des chefs d'école dont nous avons parlé plus haut, la raison n'atteignit pas la foi, ou, à parler très-proprement, la raison n'atteignit pas jusqu'à elle-même; ainsi, chez ceux-ci, la foi n'atteignit pas la raison, ou, ce qui revient au même, la foi n'atteignit pas jusqu'à elle-même. Les mystiques séparatistes rejetaient de la foi toute réflexion raisonnable; ils concevaient la foi dans un infini indéterminé et qu'il était impossible de déterminer, et comme les égoïstes spéculatifs rapportaient tout aux idées, ceux-ci écartaient toute idée et tombèrent pour cette raison, ainsi que ceux-là, dans une indifférence dogmatique : ou bien ils s'en référaient à la lettre avec une roideur dépourvue de tout esprit, et, ne s'élevant pas jusqu'à la connaissance de la foi, ils ne répondaient pas non plus des éléments les plus contradictoires qu'ils y associaient, comme les Montanistes, ces ennemis déclarés de toute culture scientifique. Eusèbe nous a conservé relativement à Apelles un témoignage qui développe exactement ce que nous venons de dire touchant la première catégorie [3]. Saint Irénée fait un tableau triste et effrayant du fanatisme des Marcosiens [4]. Origène dépeint avec beaucoup de jus-

[1] Iren. L. I. c. 3.

[2] Rhodon. dans Euseb. Hist. Eccl. L. V. c. 13. Ἀπελλης μεν· ὁ ἐξ ἀντικειμενου λεγει πνευματος, πειθομενος ἀποφθεγμασι παρθενου Δαιμονωσης ὀνομα Φιλουμενης. Il dit en général, L. V. c. 28 : Ἔνιοι δε αὐτων οὐδε παραχαρασσειν ἠξιωσαν αὐτας (sc. τας γραφας), ἀλλ' ἁπλως ἀρνησαμενοι τον τε νομον και τους προφητας ἀνομου και ἀθεου διδασκαλιας προφασει χαριτος, εἰς ἐσχατον ἀπωλειας ὀλεθρον κατωλισθησαν.

[3] Eus. Hist. Eccl. L. V. c. 13. Μη δειν ὁλως ἐξεταζειν τον λογον ἀλλ' ἑκαστον ὡς πεπιστευκε διαμενειν. Σωθησεσθαι γαρ τους ἐπι τον ἐσταυρωμενον ἠλπικοτας ἀπεφαινετο, μονον ἐαν ἐν ἐργοις ἀγαθοις εὑρισκωνται.

[4] Iren. adv. Hær. L. I. c. 13.

tesse ce faux mysticisme. « De même qu'il existe, dit-il, une foule de manières de se représenter le Christ qui, bien qu'il soit la sagesse, ne produit pas dans tous les hommes la force de la sagesse, mais seulement dans ceux qui en lui s'appliquent à la sagesse, et, bien qu'on lui donne le nom de médecin, il ne guérit pas pour cela tous les hommes, mais seulement ceux qui sont parvenus à connaître leur maladie, qui ont recours à sa miséricorde, afin d'obtenir leur guérison, je crois qu'il en est de même à l'égard du Saint-Esprit qui est la source de tous les dons. Car la sagesse est donnée par le Saint-Esprit à l'un, la science à l'autre, la foi à d'autres, et c'est ainsi que l'esprit même se communique à tous ceux qui peuvent le comprendre et qu'on connaît les besoins de ceux qui sont dignes de participer à lui. Ceux qui l'entendaient nommer le Paraclet dans l'Écriture-Sainte, ne remarquèrent pas ces distributions et ces différences; ils ne savaient pas pour quelles opérations et pour quelles actions il est ainsi appelé. C'est pour cette raison qu'ils le comparaient avec je ne sais quels esprits inférieurs et osaient troubler l'Église de Jésus-Christ de manière à causer de grandes dissensions entre les frères. Cependant l'Évangile lui attribue une si grande puissance et une si grande majesté, qu'il dit que les Apôtres ne pouvaient pas encore comprendre ce que le Sauveur voulait leur apprendre, à moins que le Saint-Esprit ne vînt le répandre dans leur âme et ne les éclairât à l'égard de la foi et de l'essence de la Trinité. Ceux-là, au contraire, qui avec leurs vues bornées sont non-seulement incapables de saisir dans son ensemble ce qui est juste, mais pas même ce que nous rendons intelligible, se formaient des idées indignes de sa divinité, s'abandonnaient à des erreurs et à des illusions, trompés plutôt par un esprit *séducteur* qu'instruits par le Saint-Esprit[1]. » Le sens de ce passage remarquable dans lequel Origène, en s'en référant à la première Épître de saint Paul aux Corinthiens (Chap. XII, 28),

[1] Orig. De Princ. L. II. c. 7. n. 3.

expose toute l'économie du Saint-Esprit animant l'Église, est celui-ci : Il n'était pas possible de fonder l'Église sur la croyance de la Trinité sans la communication du Saint-Esprit ; sans cela il n'était pas possible non plus de la conserver ; c'est là son ouvrage et le seul qui soit digne de sa puissance et de sa majesté. Les fidèles forment tous ensemble un tout organique; par la communication différente d'un seul et même esprit d'après le caractère et le besoin particuliers de chacun, ils sont tous, les uns à l'égard des autres, des parties intégrantes et assignés les uns aux autres. Celui qui a reçu la foi est complété par celui qui a été jugé digne du don de la foi; si celui-là se sépare, il a une force aveugle; si celui-ci le fait, il ne possède qu'une faiblesse lucide ; tous deux unis ensemble forment un tout complet. Comme le même Esprit se manifeste dans tous les vrais fidèles et qu'il est en tout temps aussi le même, il ne produit que la paix, la joie et l'unité. On s'en forme une idée indigne de lui, lorsqu'on ne se le représente pas comme dirigeant avec un accord admirable et pénétrant le tout et ses parties; lorsqu'on ne regarde pas tous les chrétiens comme se complétant les uns les autres par lui et par conséquent comme inséparables; lorsqu'il doit faire tout à coup irruption quelque part pour créer des formes isolées, ce qui s'annonce dans la dissolution de l'unité organique par la séparation et par la désunion. Où il se développe une telle vie isolée qui trouble la paix de toute l'unité, là ne se manifeste pas le Saint-Esprit, mais l'erreur de l'homme. Saint Irénée dit nettement que de pareilles gens nient l'arrivée du Saint-Esprit, comme l'Évangile de saint Jean l'annonce et comme il est écrit dans les Actes des Apôtres [1].

[1] Iren. adv. Hær. L. III. c. 11. n. 9. Alii vero ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in hominum genus, illam speciem non admittunt, quæ est secundum Joannis Evangelium, in quo Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et Evangelium et Paracletum repellunt spiritum.

§ 27. En développant la notion de l'hérésie, nous avons déjà attiré l'attention sur son élément égoïste. Mais l'Église primitive s'est prononcée trop expressément là-dessus, pour qu'il ne soit utile d'exposer ici ses convictions à cet égard. Le principe du Catholicisme en paraîtra d'autant plus évident, et l'on verra, en même temps, que l'Église avait déjà, à sa naissance, une connaissance pleine et entière de son caractère particulier. — Comme elle regardait le principe qui produit la foi, avec celui qui fonde la communauté, comme le même, elle admit nécessairement, comme nous l'avons dit, que celui qui n'aurait pas le premier, ne posséderait pas non plus l'autre, si ce n'est imparfaitement et réciproquement. Tout être isolé, détaché, *séparatiste*, devait, par conséquent, lui être tout à fait contraire. Elle devait le considérer comme un être dans lequel le rapport intime avec Jésus-Christ est déjà affaibli dès le principe; dans lequel le véritable Christianisme doit s'éteindre à la fin, ou, comme s'exprime saint Cyprien, dans lequel la vie se dessèche comme le rameau qui se détache de l'arbre, comme le ruisseau qui se sépare de la source, comme le rayon qui, isolé du soleil, ne peut exister. On conçoit donc que si la nouvelle vie ne s'opère en nous que par la communauté des fidèles, elle doit s'éteindre nécessairement par la séparation de ceux-ci [1]. C'est pour ce motif que saint Ignace dit : « Que personne ne tente pas même d'être quelque chose de raisonnable seul et pour soi-même; mais il faut qu'il n'y ait qu'une même prière, un même esprit, une même espérance dans l'amour et dans une félicité pure. Il n'existe qu'*un* Christ, et rien de meilleur que lui [2]. » Ce rapprochement est né

[1] Cyp. De Unit. Avelle radium a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit; a fonte præcide rivum, præcisus arescet. Cf. fol. 85. Scindi unitas non potest, nec corpus unum discidio compaginis separari divulsis loceratione visceribus in frusta discerpi. Quidquid a matrice discesserit, seorsim vivere et spirare non poterit.

[2] Ad Magnes. c. 7. Μηδε πειρασητε εὔλογον τι φαινεσθαι ἰδιᾳ ὑμιν. ἀλλ'

de cette pensée profonde que Jésus-Christ, dans une séparation égoïste, ne se présente pas clairement à notre esprit, que, détachés de la communauté des fidèles, nous avons un penchant secret à souhaiter quelque chose de meilleur que lui, que nous ne connaissons pas, puisqu'il ne peut être reconnu que dans l'amour (c'est là la pensée fondamentale de saint Irénée, comme nous l'avons déjà observé plus haut); c'est pourquoi que, dans un autre passage, il signale expressément l'égoïsme comme la cause de la séparation [1], et dit que Dieu n'habite pas là où il y a isolement, et nomme le retour à l'unité une conversion à l'unité de Dieu [2]; la vie dans l'unité spirituelle, produite par l'amour, lui paraît une preuve si évidente d'un rapport intime avec Dieu, qu'il y reconnaît l'immortalité, et qu'il est impossible de concevoir comment on pourrait un jour ressusciter sans cet amour. C'est pour cette raison qu'il dit, avec un cœur compatissant : « Ils mourront en se disputant; *il leur serait plus utile d'aimer, afin qu'ils pussent ressusciter* [3]. » — Saint Clément de Rome qui, par son Épître aux Corinthiens, avait à éteindre un schisme, y insère partout des réflexions sur les principes fondamentaux du Christianisme, provenant du sentiment ou de la conviction intime que

ἐπι το αὐτο μια προσευχη, μια δεησις, εἱς νοος, μια ἐλπις ἐν ἀγαπη ἐν τῃ χαρᾳ τῃ ἀμωμῳ. εἱς ἐστιν Ιησους Χριστος οὑ ἀμεινον οὐδεν ἐστιν.

[1] Ad Eph. c. 5. Ὁ οὐν μη ἐρχομενος ἐπι το αὐτο, αὐτος ἠδη ὑπερηφανει, και ἑαυτον διεκρινε. γεγραπται γαρ, ὑπερηφανοις ὁ Θεος ἀντιτασσεται.

[2] Ad Philad. c. 8. Il commence très-bien, en disant : « J'ai agi maintenant selon ma capacité, comme un homme fait pour la vie commune (ceci est en rapport avec le chap. 7, où il dit que quelques personnes voulaient l'en détourner, mais qu'il s'était écrié au milieu de la communauté : « Aimez l'unité, évitez la séparation; ») car, οὑ δε μερισμος ἐστι και ὀργη Θεος οὐ κατοικει· πασιν οὐν μετανοουσιν ἀφιει ὁ κυριος, ἐαν μετανοησουσιν εἰς ἑνοτητα Θεου; on trouve fréquemment cette pensée dans les Saints-Pères.

[3] Ad Smyr. c. 7. Συζητουντες ἀποθνησκουσι· συνεφερεν δ'αὐτοις ἀγαπᾳν, ἱνα και ἀναστωσιν. On peut avec Cotel. ad. h. l. traduire ἀγαπᾳν par les mots *célébrer la sainte cène;* mais dans le fond c'est la même chose, parce que la célébration de la cène exprime chez lui l'union qui règne entre les fidèles et la confirmation de leur amour.

ceux-ci ne peuvent exister nulle part dans toute leur force, où des isolements et des séparations sont possibles [1]. De là, cette grande pensée : « Plus la foi du chrétien sera solide, plus sa sainteté grande et sa sagesse profonde, moins il sera égoïste, et moins il se séparera de la vie commune [2]. » Saint Irénée s'exprime de la même manière : « Nous confondons ceux qui, de quelque manière que ce soit, soit par amour-propre, soit par une vaine gloire, soit par aveuglement et par mauvaise intention, forment des réunions hors de l'Église [3]. » C'est pourquoi il dit aussi : « Le vrai disciple de Jésus-Christ évitera ceux qui occasionnent des séparations, parce qu'ils n'ont pas l'amour de Dieu, qui n'ont en vue qu'eux-mêmes, et non la communauté de l'Église; qui, pour des motifs futils et de nulle importance, divisent et déchirent le grand et vénérable corps de Jésus-Christ, et qui le mettent en dissolution autant qu'ils le peuvent; qui parlent toujours de paix, mais qui allument sans cesse la guerre; *qui, en vérité, sont des mouches, mais qui avalent des chameaux.* Ils ne peuvent réparer, par aucune bonne action, le tort de la séparation [4]. » Saint Clément d'Alexandrie s'exprime encore de la même sorte à cet égard [5]. Mais

[1] Clem. ad Cor. c. III. Και ἐν τῃ πιστει αὐτου ἀμβλυωησαι. Ces mots l'expriment clairement, comme aussi lorsqu'il dit dans l'éloge qu'il fait de leur situation antérieure, qu'ils *avaient eu autrefois* une si belle foi.

[2] L. L. c. 48. Ἠτω τις πιστος, ἠτω δυνατος γνωσιν ἐξειπειν, ἠτω σοφος ἐν διακρισει λογων, ἠτω ἁγνος ἐν ἐργοις, τοσουτῳ μαλλον ταπεινοφρονειν ὀφειλει, ὁσῳ δοκει μαλλον μειζων εἰναι· και ζητει το κοινοφελες πασιν και μη το ἑαυτου. Comparez avec ce passage la belle description qu'il fait de l'amour, c. 49. De là vient que saint Cyprien dit qu'il n'y a que ceux qui n'ont pas la foi vivante qui se séparent. De Unit. fol. 80. Nemo existimet bonos ab ecclesia posse discedere. Triticum non rapit ventus nec arborem solida radice fundatam procella subvertit. Inanes paleæ tempestate jactantur, invalidæ arbores turbinis incursione evertuntur. Hos execratur et pervertit Joannes Apostolus dicens : ex nobis exierunt, sed non fuerunt ex nobis, si enim fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum.

[3] Iren. adv. Hær. L. III. c. 3. n. 3.

[4] Iren. adv. Hær. L. IV. c. 32. n. 7.

[5] Clem. Alex. Strom. L. VII. c. 15. fol. 885. Οἱ φιλαυτοι και φιλοδοξοι αἱρεσεις.... οἰησιν δε γνωσεως εἰληφοτων.

personne ne parle avec plus d'énergie que saint Cyprien : « Les hérésies, dit-il, ont souvent eu lieu autrefois, et ont encore lieu aujourd'hui, parce que l'esprit pervers n'a aucun repos, et que la perfidie désunie ne conserve pas l'unité [1]. » Comme il part donc de ce principe que l'existence de la communauté des fidèles n'est possible que par la réunion des forces que Jésus-Christ lui a données par la rédemption (Ephes. 2, 15. 16. 3, 18. 19. et Col. 1, 20-23), et qu'elle ne peut être conservée que par la coopération de Jésus-Christ et du Saint-Esprit; la séparation lui semble être un combat contre Jésus-Christ [2], une aberration de l'amour, et par suite de Jésus-Christ et de Dieu ; que le martyre même ne peut réparer [3]; en disant cela, il s'en rapporte à l'Épître I, aux Corinthiens, chap. 13, 2. 3. Lorsqu'on cherchait donc à défendre la séparation de l'Église, en disant qu'il y a beaucoup de mal, il répondit : « Quoiqu'il y ait de l'ivraie dans l'Église, cela ne doit pas arrêter notre foi et notre amour, de manière à nous séparer nous-mêmes de l'Église.

[1] De Unit. ed. Pears. et Dodw. fol. 80. et très-souvent.

[2] Ep. 72. ed. Bal. Quod autem majus potest esse delictum, aut quæ macula deformior, quam adversus Christum stetisse, *quam ecclesiam ejus, quam ille sanguine suo paravit et condidit*, dissipasse, quam evangelicæ dilectionis oblitum, contra unanimem et concordem Dei populum hostilis discordiæ furore pugnasse?

[3] De Unit. fol. 81. Tales etiam si occisi in confessione nominis fuerint, macula ista nec sanguine abluitur. Inexpiabilis et gravis culpa discordiæ, nec passione purgatur. Esse martyr non potest, qui eam quæ regnatnra est relinquit. Pacem nobis Christus dedit; concordes atque unanimes esse præcepit, dilectionis et caritatis fœdera incorrupta atque inviolata servari mandavit; exhibere se non potest martyrem, qui fraternam non tenuit caritatem. Fol. 82. Qui caritatem non habet, Deum non habet, Joannis beati Apostoli vox est : Deus, inquit, dilectio est, et qui manet in dilectione, in Deo manet, et Deus in illo. Cum Deo manere non possunt, qui esse in ecclesia Dei unanimes noluerunt ; ardeant licet flammis et ignibus traditi et cet. Chrys. ad. Eph. Serm. 11. s'en rapporte à ces passages de saint Cyprien : Ἀνηρ τις ἁγιος εἰπε τι δοκουν εἶναι τολμηρον, πλην' ἀλλ' ὁμως ἐφθεγξατο, τι τουτο ἐστι ; οὐδε μαρτυριου αἱμα ταυτην δυνασθαι ἐξαλειφειν την ἁμαρτιαν ἐφησεν.

férents systèmes de médecine, qui les a examinés attentivement et qui s'est prononcé pour ce qu'ils offrent de plus parfait; et comme celui qui, après avoir étudié et approfondi les systèmes de plusieurs écoles de philosophie, adhère à ceux qui sont le mieux fondés, peut espérer de devenir un bon philosophe; ainsi, je pourrais dire aussi que celui qui a comparé soigneusement entre elles les diverses sectes juives et chrétiennes, est devenu le chrétien le plus sage [1]. » On pourrait quelquefois croire qu'Origène cherche seulement de cette manière à se soustraire aussi bien que possible aux objections des païens, sans manifester pour cela sa propre conviction; mais il répète la même chose dans son ouvrage des Principes [2]. Dans d'autres passages de son Traité contre Celse [3], il demande qu'on ne confonde pas l'hérétique avec le vrai chrétien, comme il dit; dans ses Commentaires sur l'Épître aux Romains, il s'adresse à lui-même cette question: ***Pourquoi l'on comptait les hérésies de saint Paul parmi les œuvres de la chair?*** et il y répond: parce qu'un ***sentiment charnel*** (égoïste) avait été leur source [4],

[1] Orig. adv. Cels. L. III. c. 13.

[2] De Princip. L. III. c. 3. Quia hæc vera esse ipsi illi mundi hujus principes (une application remarquable du passage de saint Paul) arbitrantur: ideo etiam cæteros docere cupiunt ea quæ ipsi vera esse opinantur, quod et magis arbitror. C'est ainsi que saint Augustin parle aux Manichéens: Illi in vos sæviant, qui nesciant eum quo labore verum inveniatur. On trouve en général dans saint Augustin, qui éprouva lui-même si longtemps le pouvoir de l'erreur, les jugements les plus modérés sur ceux qui s'éloignent de la doctrine de l'Église. De là De Utilit. cred. c. I. Hæreticus est, ut mea fert sententia, qui alicujus temporalis commodi, et maxime gloriæ principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur; ille autem qui hujusmodi hominibus credit, homo est imaginatione quadam veritatis ac pietatis illusus. Il conclut cela de sa propre expérience, puisque ce n'était que pour connaitre la vérité qu'il avait embrassé le manichéisme. Dans ses Confess. L. IV. c. 1, il dit en parlant de ses égarements: Irrideant me arrogantes et nondum salubriter prostrati et elisi a te Deus meus, etc. Cf. L. III. c. 21.

[3] L. V. § 59 — 62.

[4] L. V. c. 20. Comm. ad Rom. L. VI. n. 1. Invenias eas de sensu carnis

et dans une homélie sur Ézéchiel il dit : « Malheur à ceux qui méprisent la communauté des fidèles et qui se fient à l'arrogance et aux vaines paroles des hérétiques ! [1] » Il se prononce encore plus ouvertement dans les passages suivants : où se trouve le péché, là il y a multitude, il y a des divisions, des séparations, des dissensions ; mais où règne la vertu, là il y a unité, il y a réunion ; de là vient que les fidèles n'étaient qu'un cœur et qu'une âme (Actes des Apôtres, 4, 32.). Et pour m'exprimer encore plus clairement : le principe de tout mal consiste dans la multitude, le principe de tout bien dans la réunion, dans la fuite du désordre et le retour vers l'unité ; à savoir : nous tous, si nous voulons être sauvés, nous devons nous réunir, afin que nous soyons parfaits dans le même sens et dans les mêmes principes, afin que nous soyons un corps et une âme (Eph. 4, 4. 13.). Mais si l'unité ne nous embrasse pas et qu'on puisse dire de nous : moi, je tiens pour Paul, moi pour Apollon, moi pour Céphas ; si nous sommes séparés et divisés par de mauvais sentiments, nous ne nous trouverons pas là où se trouveront ceux qui sont unis. Car, comme le Père et le Fils ne sont qu'un, ainsi ceux qui ont le même esprit, seront unis. Le Sauveur disait bien : « Moi et le Père sommes un. » (Évang. de saint Jean, 10, 30.) ; et : « Père Saint, je te prie afin que, comme moi et toi, nous sommes un, ainsi ceux-là aussi soient un en nous » (saint Jean, 17, 11. 21.) ; et l'Apôtre dit : « Jusqu'à ce que nous nous rencontrions tous dans l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, dans l'état d'un homme parfait, dans la mesure de la parfaite stature de Christ. » (Eph. 4, 13.), et de nouveau : « Jusqu'à ce que nous arrivions tous à l'unité du corps et de l'esprit de Jésus-Christ. » Il résulte de là que la vertu attache un

procedere. I. Cor. 3, 3. L. II. n. 6. Per hanc hæreses nascuntur, per hanc schismata et omnia scandala, dum hi qui apud semetipsos prudentes sunt, et in conspectu suo sapientes, quicquid libuerit pro lege defendunt.

[1] Hom. IX. in Ezech. n. 1. Cf. De Princip. L. II. c. 10. c. 9. n. 6. Ne hæreticorum insolentiam reticendo nutriamus, et souvent.

grand nombre de personnes à l'unité, que nous devons nous accorder par elle et fuir la multitude [1]. » Dans un autre endroit, Origène s'exprime de la sorte : « Ils n'étaient pas d'accord sur la terre ceux qui disaient : Moi, je tiens pour Paul, moi pour Apollon, moi pour Céphas, moi pour Jésus-Christ; mais il y avait séparation chez eux, après la dissolution de laquelle ils furent par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ unis à l'esprit qui agissait en Paul, afin qu'ils ne se portassent plus inimitié les uns aux autres et ne se consumassent plus de manière à se détruire mutuellement [2]. » (Voyez l'Addition IX.)

§ 29. Si donc l'égoïsme plus ou moins développé ou existant sans être connu, a été signalé comme la source de l'hérésie, et si cette notion se présentait d'elle-même en vertu de l'essence de l'Église catholique qui consiste dans l'unité et dans l'amour, et qui ne peut point être séparée de la sainteté, les Pères de l'Église devaient s'y croire encore affermis lorsqu'ils apprirent les jugements des hérétiques sur les membres de l'Église catholique. Car ils ne nommaient ordinairement les catholiques que des gens simples, des gens n'ayant qu'une foi servile [3], tandis qu'ils prétendaient être les vrais croyants, être libres et issus d'un sang noble [4]. Ils appelaient ceux-là des mondains et des hommes charnels [5], tandis qu'ils se vantaient d'être des hommes spirituels; ils nommaient ceux-là des ignorants, des idiots, des gens d'église communs, incapables de s'élever à la hauteur de leurs spéculations; quant à eux, ils prétendaient être la semence du

[1] Homil. VII. in Ezech. Op. Tom. III. p. 387. ed. De la Rue.

[2] Comm. in Matth. Tom. XIV. n. 1. Op. Tom. III. n. 1. p. 617.

[3] Clem. Alex. L. II. c. 3. fol. 433. Οἱ δε ἀπο Ὀυαλεντινου την μεν πιστιν τοις ἁπλοις ἀπονειμαντες ἡμιν, αὐτοις δε την γνωσιν. Cf. L. VII. c. 16. et très-souvent. Tertullien répond très-bien adv. Valent. c. 2. 3.

[4] L. L. c. 4. fol. 516. Ὧν δε ὑπερφερειν κατα την εὐγενειαν ἀξιουσιν, τουτων και τοις ἠθεσιν ὑπερεχειν ὀφειλουσιν.

[5] L. L. 527. Κοσμικοι. L. IV. c. 13. Ψυχικοι μη τοινυν ψυχικους ἐν ὀνειδους μερει λεγοντων ἡμας οἱ προειρημενοι, ἀλλα και Φρυγες, et partout.

choix et des hommes parfaits[1]; ils représentaient ceux-là comme ayant besoin d'œuvres extérieures pour parvenir à la sainteté; tandis qu'eux-mêmes pouvaient être sauvés par la simple foi, non-seulement sans œuvres de piété, mais même malgré de mauvaises actions[2]; ils regardaient ceux-là comme des êtres impurs, tandis qu'ils se croyaient seuls purs et que, s'ils passaient de leur côté, ils devaient les baptiser tous de nouveau, afin qu'ils pussent devenir des membres dignes de leur société pure[3]. Voilà l'esprit de secte. Ces outrages ne chagrinaient pas beaucoup, comme de juste, les catholiques, car, depuis la naissance de l'Église, ils étaient habitués à recevoir à peu près les mêmes épithètes des païens, comme nous le voyons à chaque page de l'excellent Traité qu'Origène écrivit contre Celse. Mais la possibilité d'une telle arrogance, que les chefs d'école cherchaient même à consolider par leur théorie, devait toucher chacun profondément au cœur. Ou, qu'y a-t-il de plus douloureux que le sentiment qu'excite en nous le tableau que fait saint Irénée de la conduite orgueilleuse de ces gens? C'est ainsi qu'il parle des disciples de Marcus: « Ils se font passer pour des hommes parfaits; ils prétendent que personne ne leur est comparable sous le rapport de l'excellence de la foi, pas même saint Paul, pas même saint Pierre, ou tout autre des Apôtres; que, seuls, ils sont pleins de la connaissance de la puissance inexprimable; qu'ils sont élevés au-dessus de toute autorité, qu'ils agissent librement en tout et qu'ils n'appréhendent per-

[1] Iren. L. I. c. 6 n. 4. Ἡμων μεν κατατρεχουσιν ὡς ἰδιωτων μηδεν ἐπισταμενων, ἑαυτους τελειους ἀποκαλουντες και σπερματα ἐκλογης. L. III. c. 15. Eos qui sunt ab ecclesia, communes ecclesiasticos vocant.

[2] L. L. n. 2. Ἐπαιδευθησαν γαρ τα ψυχικα οἱ ψυχικοι ἀνθρωποι, οἱ δι' ἐργων και πιστεως ψιλης βεβαιουμενοι, και μη την τελειαν γνωσιν ἐχοντες· εἰναι δε τουτους ἀπο της ἐκκλησιας ἡμας λεγουσι· διο και ἡμιν μεν ἀναγκαιον εἰναι την ἀγαθην πραξιν ἀποφαινονται, ἀλλως γαρ ἀδυνατον σωθηναι· αὐτους δε μη δια πραξεως, ἀλλα δια το φυσει πνευματικους εἰναι παντη και παντως σωθησεσθαι δογματιζουσιν.

[3] Eus. Hist. Eccles. L. VI. c. 43. Des Novatiens. Cf. L. VII. c. 8. Ep. Cyp. ad Jub. et souvent ailleurs.

sonne[1]. » Dans un autre endroit, il dit : « Si quelqu'un de ceux qui les écoutent (les Valentiniens), les contredit, ils soutiennent qu'il ne comprend pas la vérité, qu'il n'a pas reçu de semence de leur mère, qu'ils ne lui disent en général rien, parce que c'est un homme charnel. Mais si quelqu'un se livre à eux comme un doux agneau, il devient orgueilleux aussitôt qu'il a reçu la confirmation, croit ne plus être ni dans le ciel ni sur la terre, mais se croit déjà dans le *Pléroma,* croit déjà embrasser son ange, et sa démarche est pleine d'orgueil, de présomption et d'arrogance comme celle d'un Indien[2]. » Rien que cette présomption insupportable nous fait supposer qu'ils ne se sont point occupés d'études sérieuses et approfondies ; c'est aussi ce que les Pères nous affirment souvent ; ils disent qu'ils ne se sont pas donné la peine d'apprendre, mais qu'ils se sont toujours contentés de connaissances superficielles[3]. Ceci est en rapport avec ce que saint Irénée nous donne comme le trait caractéristique des hérétiques, à savoir : Qu'aucun parmi eux n'est regardé comme parfait, à moins qu'il n'invente de nouveaux mensonges[4], » avec le portrait qu'en fait Tertullien en disant qu'ils se pavanent tous comme des sages et qu'ils sont maîtres avant d'être écoliers[5], » ou avec ce que dit saint Clément d'Alexandrie qu'ils cherchent à paraître sages

[1] Iren. adv. Hær. L. I. c. 13. n. 6.

[2] Iren. L. III. c. 15. n. 2.

[3] Tert. De Resur. Car. c. 3. dit très-bien au sujet de ces connaissances superficielles, ratio autem divina in medulla est, non in superficie, et plerumque æmula manifestis. Saint Clément d'Alexandrie s'exprime avec une dignité pleine d'énergie (Strom. L. VII. c. 16) : Μη γαρ μαθοντες της γνωσεως της ἐκκλησιαστικης μυστηρια μηδε χωρησαντες το μεγαλειον της ἀληθειας, μεχρι του βαθους των πραγματων κατελθειν ἀπορραθυμησαντες, ἐξ ἐπιβολης ἀναγνωντες παρεπεμψαντο τας γραφας κ. τ. λ.

[4] Adv. Hær. L. I. c. 18. n. 1. Τελειος γαρ οὐδεις, ὁ μη μεγαλα ψευσματα παρ' αὐτοις καρποφορησας.

[5] De Præsc. Hær. Omnes scientiam pollicentur ; ante sunt perfecti catechumeni, quam edocti.

plutôt qu'à l'être en effet [1]. » C'est par la même raison qu'il dit ailleurs qu'ils n'ont pas le courage de regarder la vérité en face, et de la supporter dans toute sa force, qu'ils appréhendent toute précision et qu'ils passent légèrement et superficiellement par dessus les choses les plus importantes, etc. [2].

§ 30. Ces jugements peu charitables et d'un esprit étroit que les hérétiques portent contre les catholiques, me fournissent l'occasion de faire les remarques suivantes, en me référant à ce que j'ai dit ci-dessus, § 27. — De ce moment on sentira toute la profondeur de la vérité annoncée par les Saints-Pères, lorsqu'ils appelaient le retour à l'unité des fidèles une conversion à l'unité de Dieu; de même que saint Paul recommandait déjà pour cette raison l'unité de la foi, parce que nous avons *un* Dieu et *un* Jésus-Christ. Chaque secte se représente nommément Dieu d'après son caractère, et comme l'égoïsme lui sert de base, elle ne peut s'élever que vers un Dieu, un Christ limités et d'un esprit étroit qui s'entoure d'un petit nombre de personnes éclairées et qui abandonne tous ceux qui n'y sont pas compris. C'est l'égoïsme perfectionné lorsque la théorie est obligée de donner des bases à ces vues étroites; car on ne peut révoquer en doute que le système des Gnostiques relativement au Dieu suprême et au Démiurge imparfait, lorsqu'ils rapportent leur origine à celui-là, tandis que les catholiques rapportent la leur à celui-ci, ne prenne sa source dans leur égoïsme et que les vues étroites ne proviennent de cette théorie; puisque chaque catholique qui embrassait leur

[1] Strom. L. VII. c. 15. Δηλοι γεγονοτες ὡς του δοκειν μαλλον ἤπερ του φιλοσοφειν προνοουνται.

[2] Clem. Strom. L. VII. c. 16. Εἰ δε τις ἰασιμος τυχανει φερειν δυναμενος ὡς πυρ ἤ σιδηρον της ἀληθειας την παρρησιαν, ἀποτεμνουσαν καιουσαντας ψευδεις δοξας αὐτων, ὑπεχετω τα ὠτα της ψυχης ἐσται δε τουτο, ἐαν μη ῥαθυμειν ἐπειγομενοι ἀποδιωθωνται την ἀληθειαν ἤ δοξης ὀριγνωμενοι καινοτομειν βιαζονται.

doctrine était aussitôt considéré comme une semence de choix, et si tous l'avaient fait, c'est-à-dire, s'ils étaient parvenus à avoir le dessus, leur théorie se serait certainement évanouie aussitôt. Les mêmes idées servent de fondement à toutes les petites sectes de l'Occident; et il n'aurait fallu que l'imagination ardente des Orientaux pour voir aussitôt parmi nous tous les Démiurges et tous les Jaldabaoths comme les créateurs des Psychiques. L'imagination moins vive des Occidentaux fut la seule cause que les idées des Gnostiques ne se développèrent pas au moyen âge chez les Séparatistes, chez lesquels elles avaient déjà pris racine. — Comme, de plus, il est dans la nature du système catholique, ou, pour mieux dire, du Christianisme qu'une société de tous les fidèles ait été fondée en Jésus-Christ par la rédemption, et que ce ne soit que dans cette société qu'on puisse parvenir à la connaissance du Christ et de sa divinité, il résulte qu'en poussant l'égoïsme ecclésiastique aussi loin que possible, ou en consommant l'hérésie, état dans lequel chacun croit pouvoir trouver le Christ par lui-même, on doit nécessairement nier aussi la véritable rédemption et voir disparaître de notre esprit Jésus-Christ et toute la dignité du Christianisme. C'est ce que nous remarquons dans les Gnostiques et dans leurs principes; c'est ce que nous remarquons dans les temps modernes dans le Protestantisme, où, après avoir développé conséquemment le principe égoïste, et après avoir rejeté comme une absurdité l'unité de l'Église qu'on opposait aux réformateurs obscurs, le Christ est abaissé jusqu'à la condition de l'homme, la rédemption disparaît, bref, le Christianisme tombe en ruines — chez les soi-disant penseurs. Mais depuis que le Christianisme commence à être de nouveau respecté et que la dignité du Christ est appréciée comme elle doit l'être, depuis lors il se manifeste de toutes parts le désir d'une réunion, et surtout *chez les plus profonds théologiens protestants.*

§ 31. Tâchons d'approfondir la chose encore davantage,

ce qui peut nous réussir peut-être, en proposant en forme de comparaison une vérité généralement reconnue et en étendant notre vue sur toute notre matière. — L'homme est placé dans un grand tout; pour s'en considérer comme membre et pour agir, il doit reconnaître ce rapport, afin qu'il ne puisse ni s'opposer au tout, ni se mettre au-dessus. C'est là ce que l'école appelle l'accord avec l'universalité, l'harmonie entre la vie individuelle et la vie universelle (voyez Seber, De la Religion et de la Théologie, § 8-16). Cet accord avec l'universalité est en même temps la vraie existence en Dieu, la condition de la vraie connaissance de Dieu, du créateur de l'universalité : car celle-ci, comme telle, est basée sur Dieu et est toute sa révélation. Comme donc l'individu est basé dans le tout sur Dieu, il ne peut pas non plus être reconnu par l'individu dans le tout; comme la totalité de ses révélations le révèle seule en entier, on ne peut le reconnaître réellement que dans le tout, en y vivant et en l'embrassant généreusement. Car c'est là le secret de notre connaissance de Dieu : celui qui créa le tout ne peut être reconnu que par le tout, parce que ce n'est que dans le tout qu'il se manifesta en entier; comment l'individu peut-il le reconnaître ? Par ce que, bien qu'il ne puisse pas être le tout, il peut cependant *l'embrasser de grand cœur et avec amour*, bien qu'il ne soit pas le tout, le tout est cependant en lui, et il reconnaît ce que le tout reconnaît. Êtres individuels, nous nous agrandissons dans l'amour pour former le tout; l'amour embrasse Dieu. L'universalité nous est représentée dans l'humanité. Se mettre au-dessus de sa position par orgueil, c'est rabaisser le tout dont nous sommes destinés à être membres; nous ne nous élevons pas au niveau du tout, mais nous l'abaissons avec des vues étroites à notre niveau et nous ne voyons plus de Dieu qu'autant que nous sommes une partie du tout. Si nous voulons donc *être* le tout, nous ne reconnaissons plus que ce que la partie reconnaît. Le tout étant rabaissé, Dieu est rabaissé lui-même, c'est-à-dire, notre connaissance de Dieu s'obscurcit, et nous ne tardons pas à abandonner

Dieu. C'est donc par le péché, car c'est le péché qui se sépare du tout, qui par égoïsme rapporte tout à lui comme à un centre et qui, au lieu de considérer le tout en lui, ne considère que lui-même dans le tout, c'est, dis-je, par le péché que Dieu est rabaissé, dégradé, au point que, selon l'histoire, il est mis de niveau avec l'homme ou l'homme avec lui : conséquence nécessaire du point de vue où l'homme s'est placé. Il ne peut y avoir par conséquent *un Dieu et Créateur* de tous les hommes; et il en faudrait faire autant qu'il y a d'hommes, s'il ne se formait, par suite d'autres besoins, certaines réunions d'hommes qui ont leurs propres dieux. Il y eut une pluralité de dieux dans la pluralité des nations : le créateur unique qui n'est reconnu comme unique que par l'accord qui existe entre lui et toute sa création, doit, après la perte de cet accord immense, être de nouveau limité d'après la nature du point de vue limité où l'on s'est placé; mais, considéré du point de vue de l'union nationale, il paraît encore bien plus élevé que dans l'égoïsme perfectionné; l'homme tout à fait isolé n'aurait aucun Dieu, car il serait semblable à lui-même, comme nous l'avons dit ci-dessus, c'est-à-dire, il serait tout à fait nul; mais puisque l'individu se considère au moins dans une nationalité, il y a possibilité pour lui d'avoir un Dieu, toutefois un Dieu limité et humain. — Il en est de même du Christianisme : Jésus-Christ, le Fils de Dieu, *le nouveau Créateur,* ne peut être compris (§ 7) que dans la communauté de ses fidèles, que lorsque l'individu se regarde comme un membre du tout, *de la nouvelle création,* comme Dieu le Père, le Créateur du tout, ne peut être compris que dans l'accord de l'individu avec le tout. Séparés de la société des fidèles qui sont réunis par Jésus-Christ et en Jésus-Christ en un tout, notre point de vue est trop resserré pour la grandeur du Christ, la réunion de tous est *son* grand ouvrage, *sa* révélation; il veut être reconnu en elle et par elle : dans la séparation complète, Jésus-Christ est rabaissé nécessairement jusqu'à la simple condition de l'homme; c'est pour cette raison que, dans

l'Église primitive, la séparation de la communauté des fidèles fut si souvent appelée un abandon, un désaveu du Christ et une lutte contre lui; de même que l'intermission de l'harmonie entre la vie individuelle et la vie universelle est en même temps aussi un abandon de Dieu. Il n'est pas surprenant, quoiqu'en considérant la chose superficiellement, il puisse paraître étrange, que celui qui ne se sent racheté que lui seul, ne puisse pas, dans la nouvelle création qui s'est opérée en lui, connaître la force créatrice du Christ, sa fonction de médiateur entre Dieu et les hommes, ainsi la réunion de la divinité et de l'humanité en lui; car, par cette réconciliation et par cette nouvelle réunion que le Christ a opérées avec Dieu, il a effectué en même temps la réconciliation et la réunion avec tous ceux qui ont été réconciliés; ainsi, il a effectué la communauté de tous. C'est dans cette union de notre vie avec celle de tous ceux qui ont été rachetés que nous apprenons seulement à connaître la véritable union avec le Christ, comme dans l'harmonie qui règne entre la vie individuelle et la vie universelle, nous apprenons à connaître celle qui nous attache à Dieu. Ainsi, notre propre et véritable réconciliation par le Christ et notre communauté avec lui sont réellement et essentiellement liées à la communauté de tous ceux qui ont été rachetés; elle est identique avec celle-ci; elle ne peut pas en être séparée, et c'est pour cette raison que la foi en Dieu ne peut pas exister dans la séparation [1]. En d'autres termes : l'égoïsme, quelque subtil qu'il soit, n'est pas la règle avec laquelle nous mesurons Jésus-Christ; nous ne trouvons de cette manière qu'un Christ semblable à nous, parce que nous ne trouvons rien de véritablement

[1] Augustin. contra Donatist. Ep. § 6 et 7. Tom. IX, fol. 341. Quidquid adtulerint, et undecunque recitaverint qui dicunt : *Ecce hic est Christus, ecce illic* (Matth. 24, 23.) audiamus potius si oves ejus sumus, vocem pastoris nostri dicentis : *Nolite credere.* — *Totus Christus, caput et corpus est. Caput unigenitus Dei filius, et corpus ejus ecclesia, sponsus et sponsa, duo in carne una.* Eph. 5, 23. 30. 32. Voyez surtout Ennarrat. II. in Ps. XXX. § 3. 4.

grand, rien de véritablement divin effectué en nous. C'est par là que nous savons que nous sommes admis, que nous vivons, que nous pouvons vivre et que nous devons vivre dans la communauté des fidèles qu'il a rachetés chèrement au prix de son sang. Sans cette nécessité, il est semblable à nous, parce que nous sommes avec lui ce que sommes sans lui. Si du reste la rédemption se trouve ici liée si étroitement à la communauté des fidèles, ce n'est pas à dire que celui qui ne la connaît pas sous le rapport dont nous venons de parler, et ce cas se présente bien souvent dans l'Église même, ne soit sauvé; nous *vivons* bien souvent selon la vérité sans la connaître, et nous sommes bien souvent meilleurs que ne le sont nos idées, et réciproquement : je ne cherche qu'à faire sentir le rapport qui existe entre les deux choses, rapport que saint Paul et avec lui l'Église primitive a exprimé de la manière la plus claire. — On ne dira pas non plus qu'il suffit que l'on reconnaisse qu'un grand nombre d'hommes ont été sauvés par le Christ et qu'on vit avec eux dans une communauté spirituelle et idéale; car tout ce qui est réellement idéal est en même temps réel. La véritable communauté spirituelle a toujours été regardée, depuis le temps de saint Paul, comme se présentant sous une forme énergique. La véritable communauté spirituelle et spirituellement vivante, non celle que nous nous imaginons seulement, n'est telle que lorsque nous nous trouvons réellement dans la communauté, non lorsque nous nous *imaginons* seulement d'y être; lorsque nous nous reconnaissons et regardons comme membres de tout le corps, lorsque nous y vivons et y sommes avec tout ce que saint Paul en inférait déjà dans sa première Épître aux Corinthiens, chap. 12 et 13. La communauté des fidèles n'est donc idéale dans le sens propre qu'autant qu'elle est réelle; de même qu'elle ne pouvait devenir réelle que parce qu'elle est idéale. — Comme en déplaçant ce rapport éternel qui existe entre l'individu et le tout qui est la condition de la vraie connaissance de Dieu, chaque nation eut des divinités modifiées et limitées d'une

manière particulière, ainsi les hérésies dans le Christianisme correspondent aux cultes des nations païennes, et comme le polythéisme naquit du péché originel, ainsi il sortit de l'hérésie une certaine polychristie, et il serait très-intéressant de rechercher en général les lois, comment, d'après le caractère intrinsèque de chaque hérésie, s'est formée proprement l'idée du Christ. — Comme, dans les religions des peuples du paganisme, il y avait encore des dieux supérieurs à ce qu'ils pouvaient paraître à l'homme absolument isolé, il est certain que, si quelqu'un vit dans une communauté de fidèles même limitée, il a toujours une plus haute idée du Christ que s'il veut rester tout à fait seul, et réciproquement. De là vient que tous ceux qui aperçoivent seulement quelque chose de divin en Jésus-Christ, cherchent à ne pas demeurer isolés et sont forcés de former toujours des sectes. Outre les différentes notions relatives au Christ et à Dieu selon la différence des hérésies dont nous avons déjà parlé ci-dessus, là où le Christ est encore reconnu comme Dieu, dans le cas où l'inévitable nécessité de la communauté ne soit pas en même temps clairement articulée comme dans l'Église catholique, on s'est toujours représenté le Christ comme s'il avait *déclaré* notre justification, comme si Dieu nous *regardait* comme justifiés en lui, tandis que, dans l'Église catholique, on a toujours cru fermement qu'il nous *justifie réellement* et *intérieurement*, c'est-à-dire, qu'il nous fait part réellement de la sainteté qui est la même chose que l'amour, et qui pour cette raison n'est en aucune manière séparée de la foi. Nous obtenons ce résultat, parce que celui qui possède la vraie foi en Jésus-Christ le Rédempteur, est nécessairement supposé être admis en même temps dans la communauté avec tous les fidèles, et que cette communauté est formée par l'amour. Au contraire, la justification seulement déclarée s'accorde avec les notions égoïstes du fidèle. C'est pourquoi l'on représentait (§ 30) aussi les catholiques, à dater du deuxième siècle, comme fondant leur sainteté sur les œuvres extérieures de la piété. — On voit par tout cela, comme

je crois, combien on pouvait appeler à juste titre le retour à l'Église, un retour à l'unité de Jésus-Christ et même à l'unité de Dieu; car « celui qui m'a vu a vu mon Père » (Joh. 14, 9.), et qui connaît le Fils connaît aussi le Père [1]. Comme depuis les temps du paganisme, depuis Celse jusqu'à Julien, on déclama contre le Christianisme, en soutenant que c'est une folie que de vouloir un *seul* Dieu pour tous les hommes; que c'est arracher violemment l'homme de ses rapports naturels; que, pour ce motif, le Christianisme doit tomber en ruines comme une chose surnaturelle; ainsi les hérétiques se prononcèrent depuis le commencement contre l'Église, en disant qu'il est impossible d'avoir un seul Christ et que chacun doit pouvoir avoir le sien. Mais laissons là ces comparaisons.

§ 32. L'Église primitive regardait donc l'hérésie comme quelque chose de mauvais; considérée dans son origine, elle la regardait comme le mal même [2]. Il va sans dire qu'on ne parle pas ici de l'hérétique pris individuellement, mais toujours de l'essence intérieure de l'hérésie qui est une émanation de l'esprit de ce monde : car l'individu peut très-bien avoir obtenu de l'Église une âme fidèle, mais ses rayons se réfractent de travers dans l'esprit, ou il se trouve comme

[1] Optat. Milev. De Schism. Donat. L. I. c. 21. Denique inter cætera præcepta etiam hæc tria jussio divina prohibuit, non occides, non ibis post Deos alienos et in capitibus mandatorum non facies schisma. — Indixerant quodammodo Deo bellum, quasi esset alter Deus, qui alterum acciperet sacrificium. Aubespine remarque à ce sujet : Qui schisma faciunt et ecclesiam scindunt, plures Deos inducere videntur, et cum a communione ecclesiæ recedunt à Deo eos recedere necesse est, cum quo ecclesia unita est et per Christum compacta. A cet égard les Saints-Pères s'en rapportent si fréquemment au passage : Numquid divisus est Christus? et il est inutile de rappeler avec quelle profondeur ils saisissaient le passage de l'Épitre aux Éphésiens, 4, 5. 6.

[2] Just. Apolog. I. c. 26. Tert. De Præscript. c. 40. Orig. in Ep. ad Rom. L. X. n. 5. in Ep. ad Tit. Op. ed. De La Rue. Tom. IV. fol. 694. Eus. L. IV. c. 7.

presque toujours en désaccord avec lui-même. Quiconque condamne l'hérésie, ne condamne pas encore l'hérétique; l'un découle de l'esprit du Christianisme, l'autre encore une fois de l'esprit de ce monde. Nous pouvons rattacher à cette notion de l'hérésie ce que nous en avons encore à dire conformément à la manière dont on se la représentait dans l'Église primitive. — En effet, représenter l'hérésie sous un point de vue idéal, comme par exemple saint Clément et Origène représentent l'Église [1], est une chose littéralement impossible. Si nous partons du commencement de l'Église, en considérant comme son prototype l'union entre la divinité et l'homme, ou la communauté des disciples avec Jésus-Christ et entre eux, qui est représentée par saint Jean comme le type de ses fidèles; si nous considérons l'esprit *unique*, l'esprit animant les fidèles, la doctrine *unique*, tous les préceptes de la Bible, nous partons de l'unité; si nous considérons la perfection finale de l'Église, lorsque tout sera soumis au Christ, nous y voyons l'unité. L'hérésie, tendant donc de sa nature à séparer et incapable, d'après ses principes, de fonder l'unité, est pour cela même entièrement proscrite du domaine de Dieu ; et c'est là que gît le mal. On peut dire en vérité, que la communauté des fidèles n'a jamais été assez chrétienne pour représenter dans la vie l'idée de l'Église catholique dans toute sa pureté : tellement elle est sublime, et les fidèles n'ont jamais été assez contraires au Christianisme, pour faire valoir généralement l'hérésie: tellement elle est vile ! — Quelle institution que celle dont la réalité est nécessairement meilleure que son idéal et qui est le plus digne de louange quand elle reste en arrière d'elle-même ? — On peut même dire que si l'idée de l'Église catholique est réalisée, le Saint-Esprit a vaincu le monde ; que si l'hérésie triomphe, c'est le monde qui triomphe. L'hérésie, en tant qu'elle est exclue du domaine de Dieu, n'a pas non plus d'existence propre; ne provenant pas de l'esprit divin

[1] Clem. Alex. Strom. L. VII. c. 17. fol. 899. Orig. De Princ. L. I. c. 6.

et n'existant que dans les hommes et par les hommes, elle appartient à l'époque à laquelle l'Église se développe et lutte contre le monde; elle est, pour cette raison, de même que le mal, simplement négative; elle n'est là que pour donner incessamment plus d'évidence à ce qui existe réellement, pour exalter malgré elle l'Église et pour l'asseoir sur des bases plus solides. Comme nommément le principe de vie que Dieu a communiqué aux fidèles n'est pas un principe originel, les hérétiques ont toujours besoin de l'antithèse qui est la condition du développement de tout ce qui est fini; et comme nous, êtres finis, nous n'apprenons à connaître en général le bien que par le mal, l'Église primitive allégua à l'hérésie cette précision négative par rapport à l'Église. Tertullien s'exprime déjà très-clairement à ce sujet [1]. Et Origène dit : « Lorsque je réfute, par exemple, la doctrine d'un Marcion, d'un Basilides, ou de tout autre hérétique, au moyen du langage de la vérité et des témoignages de l'Écriture-Sainte, ou du feu de l'autel divin (de l'Église), leur impiété ne devient-elle pas plus évidente par ces rapprochements ? Car si la doctrine chrétienne était entièrement débarrassée des assertions des hérétiques, notre foi ne paraîtrait pas aussi éclatante, aussi bien affermie. Mais les contradictions assiégent la doctrine catholique, afin que notre foi ne s'engourdisse dans le repos, mais que, sans cesse agitée par l'exercice, elle devienne pure; c'est ce qui fait dire à l'Apôtre, qu'il faut des hérésies, pour qu'on puisse reconnaître les chrétiens éprouvés, c'est-à-dire, que l'autel doit être entouré des cassolettes des hérétiques, afin que la différence entre les fidèles et les infidèles devienne manifeste à tout le monde. Car lorsque la foi de l'Église aura commencé à briller comme de l'or, lorsque sa prédication aura l'éclat de l'argent purifié par le feu, les paroles des hérétiques se

[1] De Præsc. c. 1. et 30. Les chefs d'école interprétaient les paroles *oportet esse hæreses*, auxquelles Tertullien s'en rapporte ici, dans le sens comme s'il *voulait* qu'il y en eût. Il réfute cette manière d'interpréter.

trouveront d'autant plus accablées de honte et d'ignominie, comme de l'airain commun et obscur. Voulez-vous savoir comment on reconnait seulement le bien comme tel par l'antithèse du mal ? Qui saurait que la lumière est un bien, si nous n'avions pas l'obscurité de la nuit ? Qui trouverait le miel doux, si nous ne goûtions pas l'amer ? Si enfin vous ôtez le démon et toutes les puissances ennemies qui nous combattent, les vertus de notre âme ne se développeront pas sans cette lutte [1]. » (Voyez l'Addition X.) Ces profondes réflexions de ce célèbre Père de l'Église sont toutes puisées dans l'histoire du développement du Christianisme. Au milieu des antithèses des Gnostiques idéalistes d'une part, et des Chiliastes charnels, des Montanistes et des matérialistes de l'autre, la doctrine catholique se développait avec éclat. Tandis que les Docètes attaquaient l'humanité, les Ébionites, les Théodotiens, les Paulianistes, etc., attaquaient la divinité du Christ, par quel effet miraculeux n'acquit-on pas la conviction de la nécessité de l'une et de l'autre pour opérer notre rédemption, et combien tout ne fut-il pas développé et perfectionné ? Lorsque, dans l'Église, un certain nombre de fidèles a plutôt une idée confuse que des notions claires de quelque doctrine, lorsqu'on ne remarque point son influence sur la vie ou qu'on la pousse au-delà de ses bornes naturelles, il s'élève toujours des esprits qui, ne pouvant supporter cet état des choses, forment une opposition dans l'Église même, comme les Pères d'Alexandrie et de Rome le firent contre tous les Chiliastes et les Juifs! Mais s'il arrive que quelques dogmes Chrétiens soient maintenus par quelques personnes qui ne les saisissent pas, et rejetés par d'autres qui ne les comprennent pas mieux, qui, de leur propre autorité, en imaginent alors d'autres pour les remplacer d'après les principes dont nous avons parlé plus haut, qui croient devoir trouver la vérité hors de l'Église, pour s'en servir contre elle, et qui s'érigent dès lors en secte, il s'al-

[1] Orig. Homil. in Num. 9. n. 1. p. 196. Tom. II. ed. De la Rue.

lume une guerre ouverte qui ne se fait proprement avec acharnement que lorsqu'on rejette le principe égoïste de la communauté. D'après cela, on peut dire, sous un certain rapport, que l'hérésie n'est possible que par le mal dans le sein de l'Église; car tout obscurcissement de la vérité résulte du péché, et avant que l'hérésie fût hors de l'Église, il était en elle; on peut dire aussi que la lutte de la séparation durera d'autant plus longtemps, plus il y aura de péchés et d'erreurs qui en émanent dans l'Église; l'effet est toujours semblable à la cause: plus il y aura donc d'erreurs dans un grand nombre de chrétiens dans l'Église, plus il y en aura dans le parti qui s'en est séparé, et plus la lutte sera de longue durée. Toutefois, c'est dans cette lutte que la vérité se développe d'une manière brillante. Si l'on parvient à la faire reconnaître dans son éclat, le développement égoïste suit la marche de tout ce qui tient à la chair; il disparaît, parce qu'elle a atteint son but, c'est-à-dire, qu'il a assisté à représenter la vérité comme telle [1]. Ainsi disparurent toutes les sectes qui combattirent l'Église dans les premiers siècles de son existence, dont il est ici question; ainsi disparurent tous les partis qui s'en séparèrent dans la suite et qui la renièrent même, et, depuis seize siècles, il n'en est plus question, si ce n'est dans la conversation et dans les écrits. Mais si l'Église a besoin de cette lutte, et que ses membres reconnaissent qu'elle se complète et s'élève par le moyen des hérésies, elle ne peut pas cependant se regarder elle-même comme cherchant seulement la vérité; elle abandonne l'erreur à d'autres et conserve pour elle la vérité qui se développe par son entremise et personne ne lui en fera un reproche. Qu'on tombe toujours de nouveau dans l'erreur pour rehausser la vérité, ce n'est certes pas ce qui réclame ses soins; et sans les y consacrer, il y a eu de tout temps assez d'erreurs. Les

[1] C'est pour cette raison qu'on doit s'opposer à l'erreur par la bonne prédication et non par la force; par celle-ci l'on nuit à la fois au développement et au relief de la vérité, et l'on fait naître l'hypocrisie, cet abîme de tout sentiment religieux et de toute vérité.

sociétés ecclésiastiques qui attaquèrent les positions immuables de l'Église, parce qu'elles les croyaient nuisibles aux recherches, ressemblent à l'instituteur qui s'attache toujours à laisser quelque mauvais penchant dans son élève, afin qu'il reste toujours vertueux : — le mal, une fois excité, ne manquera jamais de se développer, et il n'appartient à l'instituteur que d'y maintenir la vertu.

§ 33. Comme, conformément à ce caractère, d'après lequel l'hérésie se montre purement négative ; comme, d'après ses principes établis, elle ne possède absolument rien du Christianisme, puisque le Christianisme, provenant toujours et exclusivement de l'esprit divin, est par conséquent dans l'Église, mais que, malgré les vérités qu'elle s'en approprie, elle se trouve toujours hors du Christianisme, ainsi, dans le vaste domaine du néant, on ne peut pas savoir non plus *par sa doctrine* quelle en est proprement la substance.

Empruntant en partie cette substance d'une philosophie qui s'est développée indépendamment du Christianisme, en partie de formes particulières dans l'Église qui, d'après la diversité des temps, sont même très-différentes, elle varie autant que celle-là et est aussi diversifiée que celles-ci puissent l'être ; mais lorsqu'on connaît ces deux facteurs, on peut assez bien déterminer en quoi peut consister la doctrine d'une école. Voilà pourquoi les Saints-Pères, en poursuivant aussi ici l'analogie du mal, disent que l'hérésie ne s'attache jamais qu'à la vérité catholique et qu'elle ne saurait exister sans elle [1] ; que par conséquent les principes des hérésies diffèrent à l'infini ; qu'elles sont contraires les unes aux autres, remplies de contradictions et dans une étrange confusion [2] ; et en effet, l'on trouve que leurs propres pro-

[1] Tert. De Præscrip. c. 29. Ante hæreses quam doctrina ? Sed enim in omnibus veritas imaginem antecedit ; post rem similitudo succedit, cæterum satis ineptum, ut prior in doctrina hæresis habeatur, etc.

[2] Iren. adv. Hær. Necessitatem habent ergo prædicti hæretici, quoniam

ductions sont sans cesse sur le point de se dissoudre elles-mêmes, et les différentes espèces d'hérésies, quoique provenant toutes des mêmes principes, sont arrivées aux résultats les plus contradictoires; en vérité, il n'y a, dans la conscience de l'hérésie, aucune substance, aucune unité de vie intérieure, aucune identité et aucune stabilité, tout y est flottant. Elle n'est qu'une pluralité infinie, non une unité, et chaque unité dans la pluralité, chaque hérésie particulière porte déjà à son tour en elle le germe de sa dissolution; *elle veut notamment élever une vie commune sur les fondements de l'égoïsme,* ce qui est impossible. Née elle-même de la séparation, elle ne peut donner naissance à aucune communauté, à moins que la cause ne puisse produire un effet contraire [1]. C'est pour cette raison qu'il ne peut y avoir aucune histoire de l'hérésie, comme il n'y en a pas du mal et de l'erreur; nous ne saurions même absolument rien de son existence pendant l'espace de seize siècles, si l'on n'en eut conservé le souvenir dans l'histoire de l'Église catholique [2]. — De là la remarque des Pères de l'Église, que, quoique les différentes espèces d'hérésies, ainsi que l'esprit du mal même, loin d'être unies entre elles, soient constamment en

sunt cæci ad veritatem, alteram et alteram ambulare exorbitantes viam : et propter hoc inconstanter et inconsequenter dispersa sunt vestigia doctrinæ ipsorum. L. III. c. 24. Alienati vero a veritate digne in omni volutantur errore, fluctuati ab eo; aliter atque aliter per tempora de eisdem sentientes, et numquam sententiam stabilitam habentes, etc. Clem. Alex. Strom. L. VII. c. 16. Καταφρονουσι γουν ἀλληλων και καταγελωσι και συμβαινει τον αὐτον νουν, παρ' οἱς μεν ἐντιμοτατον εἶναι, παρ' οἱς δε παρανοιας ἡλωκεναι.

[1] Tert. De Præscript. c. 42. Mentior si non etiam a regulis suis variant inter se, dum unusquisque proinde suo arbitrio modulatur quæ accipit, quemadmodum de suo arbitrio ea composuit ille qui tradidit. *Agnoscit naturam suam, et originis suæ morem, profectus rei. Idem licuit Valentinianis, quod Valentino, idem Marcionitis quod Marcioni, de arbitrio suo fidem innovare.*

[2] Voyez le mémoire très-substantiel dans l'*Apologet S^tes Heft über die allein seligmachende Kirche. p. 62. sqq. Von Prof. Von Drey.*

guerre ensemble, elles s'accordent néanmoins en ce point qu'elles combattent contre l'Église[1] : le soin de leur propre conservation les *réunit* ainsi, et l'événement justifie leur pressentiment.

§ 34. En disant ci-dessus que, d'après ses principes, l'hérésie n'a rien du Christianisme, nous n'avons pas prétendu dire que l'hérésie n'a rien du tout du Christianisme; car, dans ce cas, elle y serait entièrement étrangère et l'on ne pourrait pas en faire aucune mention dans l'histoire du Christianisme. Comme nous l'avons dit, cela revient à ceci : que ce qui constitue l'hérésie, et ce qu'elle a fondé sur ses principes, est contraire au Christianisme; car elle ne se rejette toujours que sur des points isolés qu'elle veut renverser par ses principes; comme elle ne les applique pas sur le reste de sa doctrine, qu'elle suppose inattaquable, c'est celle-ci qui forme ce qu'elle a encore conservé du Christianisme et qui la lie encore à l'Église. Chaque hérésie en particulier est donc telle au moyen de ce qu'en vertu de ses principes, elle a maintenu et défendu, c'est-à-dire, par ce qu'elle a d'égoïste et de purement humain en elle. L'hérésie étant ainsi établie sur des bases purement humaines, on nommait aussi les sectateurs des hérésiarques captifs, et on les regardait comme esclaves des hommes et du mal[2], comme ayant renoncé à la liberté dont ils jouissaient sous la protection de l'Esprit divin qui domine dans l'Église, et

[1] Tertul. De Præscr. Hær. c. 47. Nihil interest illis licet diversa tractantibus; dum ad unius veritatis expugnationem conspirant.

[2] Iren. adv. Hær. Præt. Παραγουσι τον νουν των ἀπειροτερων και αἰχμαλωτιζουσιν αὐτους. Cyp. Ep. 57. Inimicus et hostis ecclesiæ quos alienavit ab ecclesia et foras duxit; ut captivos et vinctos contemnit. De là vient que, dans saint Ignace, se trouver hors de l'unité de l'Église est synonyme des mots « être dans les fers. » Ad Philad. 8. et ad Eph. 17. Ἀλειφεσθε δυσωδιαν διδασκαλιας του ἀρχοντος του κοσμου. τουτου, μη αἰχμαλωτιση ὑμας ἐκ του προκειμενου ζην. Eus. L. IV. c. 7. Οἰκτρως οὕτως εἰς ἀπολειαν ἀνδραποδιζεσθαι.

comme s'étant laissés séduire par la doctrine aussi bien que par le nom d'un homme, attendu que le chrétien ne peut recevoir son instruction que de Jésus-Christ [1]. Parce qu'on ne regardait pas une société à laquelle un homme donnait son nom comme une Église qui ne peut être qu'une comme il n'y a qu'un Christ, mais comme une réunion, une école, un lieu où l'on discute, etc. [2]; parce qu'elle n'était pas fondée non plus par Jésus-Christ, comme on le désire de l'Église chrétienne, c'était une ignominie pour une société religieuse que de porter le nom de son fondateur. C'est ainsi que s'exprime saint Clément d'Alexandrie : « L'Église est redevable de sa supériorité, ainsi que du principe de son organisation, à l'unité; c'est par là qu'elle surpasse tout le reste, et que rien ne lui est comparable. Mais les sectes hérétiques adoptent en grande partie le nom de leurs fondateurs, comme les Valentiniens, les Marcionites et les Basilidiens, bien qu'elles s'en rapportent à saint Matthieu; car, de même que la doctrine de tous les Apôtres, leur tradition est aussi partout la même. D'autres ont reçu la dénomination d'un peuple,

[1] Orig. adv. Cels. L. III. c. 75. Οὐδε το, ἐμοι προσεχετε, καν διδασκωμεν, φαμεν εἰναι· ἀλλα τῳ θεῳ των ὁλων προσεχετε και διδασκαλῳ των περι αὐτου μαθηματων, τῳ Ἰήσου. L. L. L. V. c. 51. Και μονοι ἡμεις το καθαρον και ἀμιγες προς το ψευδος ἀληθες ἐν τῃ Ἰησου Χριστου διδασκαλιᾳ ἀποφαινομενοι εἰναι οὐχ ἑαυτοις ἀλλα τον διδασκαλον συνισταμεν ἀπο του ἐπι πασι θεου δια πλειονων μαρτυρηθεντα. Saint Irénée dit au contraire des hérétiques (L. III. c. 8. n. 1.) : Unusquisque enim ipsorum — semetipsum, — prædicare non confunditur.

[2] Clem. Alex. Strom. L. VII. c. 15. Αὐχουσι προιστασθαι διατριβης μαλλον ἡ ἐκκλησιας. Ce que saint Clément appelle ici διατριβη porte le nom de διδασκαλειὸν, *école*, dans Eusèbe (Hist. Eccl. L. IV. c. 31) : ὡς διαφερων των λοιπων ἰδιον χαρακτηρα διδασκαλειου συνεστησατο. Cyp. De Unit. Et cum hæreses et schismata postmodum nata sunt, conventicula sibi diversa constituunt, etc. Clem. Alex. Strom. L. VII. c. 17. les nomme aussi συνελευσεις. — L'expression de διατριβη, *école*, est très-proprement employée, parce que le Christianisme a chez eux un caractère purement scientifique et doit être seulement trouvé; mais, pour qu'il conserve son caractère particulier, il doit être semblable à son origine, c'est-à-dire rester toujours le même.

comme les Phrygiens; d'autres, de leurs œuvres, comme les Encratites; d'autres, de leurs dogmes particuliers, comme les Docètes et les Hématètes; d'autres, du principe de leur doctrine et de l'objet de leur vénération, comme les Cainites et les Ophites; d'autres, de leurs mauvais penchants, comme les Simoniens et les Eutychètes[1]. » Voici les paroles d'Origène à cet égard : « Puisque je veux être membre de l'Église, puisque je ne veux pas porter le nom de quelque fondateur d'école, mais que je veux avoir mon nom de Jésus-Christ, qui est béni par toute la terre, je désire d'être chrétien et d'effet et de nom[2]. » C'est là évidemment le sens des paroles de Jésus-Christ, lorsqu'il dit : « Que personne de vous ne se laisse appeler Rabbi, maître d'école. » Jésus-Christ fait allusion aux écoles des Juifs, où tout tendait à l'isolement et à la séparation, et où maint maître enseignait ce qui *lui paraissait* être la sagesse. Dans le Christianisme, tout doit être ramené à un point de départ, et, afin que cela soit possible, la doctrine chrétienne ne doit jamais périr et n'avoir, pour cette raison, besoin ni de restaurateur, ni de docteurs dont les opinions sont en contradiction avec elles-mêmes, dont l'autorité repose sur leurs propres idées et sur leurs propres découvertes, qui prétendent trouver les premiers la loi divine, et qui l'interprètent à leur manière. Tous doivent être d'accord et personne ne peut enseigner à part, mais tous ne

[1] Clem. Alex. Strom. L. VII. c. 17. p. 900.

[2] Orig. Homil. in Luc. XIII. Cf. Justin. Dialog. cum Tryph. c. 36. Εἰσιν ὑφ' ἡμων ἀπο της προσωνυμιας των ἀνδρων, ἐξ οὔπερ ἑκαστη διδαχη και γνωμη ἠρξατο.... και εἰσιν αὐ των οἱ μεν τινες καλουμενοι Μαρκιανοι, οἱ δε Οὐαλεντινιανοι, οἱ δε Βασιλειδιανοι, ἀλλοι ἀλλῳ ὀνοματι ἀπο του Ἀρχηγετου της γνωσεως ἑκαστος ὀνομαζομενος· ὃν τροπον και ἑκαστος των φιλοσοφειν νομιζοντων. — Coll. Gregor. Nys. contra Apoll. III. Tom. 361. Σιγαται το μεγα και σεβασμιον ὀνομα των χριστιανων, προς δε τας ἀνθρωπινας προσηγοριας ἡ ἐκκλησια καταμεριζεται. Chrys. in Acta Hom. 23. μη ἀπ' ἀνθρωπων καλουμεθα; μη γαρ προηγουμενος ἡμων τις ἐστι, ὥσπερ τῳ μεν Μαρκιονι κ. τ. λ. Rien de plus ordinaire en général que de pareils passages. Le poëme de saint Éphrim contre Bardesanes, Marcion et Mani est surtout touchant.

doivent être que les disciples d'un seul maître ; de sorte que, comme dit saint Irénée, Jésus-Christ enseigne et l'homme apprend toujours. C'est pourquoi l'on reprochait aussi aux hérésiarques d'aspirer à la gloire d'être chefs d'école [1]. Par là, les Pères de l'Église attaquent la base de l'hérésie qui se considère, d'une manière vraiment égoïste, comme le centre autour duquel tout tourne, comme répandant la lumière en avant et en arrière, comme montrant la fin de l'erreur et indiquant, pour la première fois à la postérité, la voie immuable qu'elle doit suivre. Il est donc indifférent en soi-même que Montan, par sa réforme, veuille compléter le Christianisme, ou que Marcion cherche à tirer de la poussière une doctrine qui disparut aussitôt qu'elle prit naissance. Il est tout aussi indifférent que la force mouvante égoïste reçoive la dénomination de Glaucias ou de Paraclet de l'imagination ardente des Orientaux, ou que l'imagination moins vive des Occidentaux donne à la chose un nom moins brillant. Ils s'imaginent devoir faire *époque*, parce que dans le Christianisme il n'en existe d'autre que celle qui commence par Jésus-Christ et par la descente du Saint-Esprit, et que tout le reste ne consiste que dans des périodes, c'est-à-dire, dans le développement d'une force unique et durable [2]. Mais il est dans le caractère de l'hérésie de séparer le passé de l'avenir, et de se placer entre deux.

Combien cette idée fondamentale de l'hérésie et de l'antithèse que forme l'Église catholique, est devenue évidente pour celle-ci, c'est ce que nous voyons clairement par ce beau passage de Tertullien : « Que peut-on conclure de ce qu'un évêque, — de ce qu'un docteur, de ce qu'un martyr

[1] Euseb. Hist. Eccl. L. IV. c. 31. Οἰδηματι διδασκαλου ἐπαρθεις και τυφωθεις κ. τ. λ. Cf. L. VI. c. 43. Clem. Strom. L. VII. c. 16. Orig. in Ep. ad Tit. Opp. Tom. IV. fol. 695.

[2] Tert. De Præscript. c. 29. Tamdiu utique regnavit error, quamdiu hæreses non erant; aliquos Marcionitas et Valentinianos exspectabat liberanda veritas; interea perperam evangelizabatur, perperam credebatur, etc.

même renonce à la doctrine de l'Église? Les hérésies en deviennent-elles plus vraies? *Jugeons-nous de la foi d'après les personnes, ou des personnes d'après la foi* [1]? »

[1] Tert. De Præscript. Hær. c. 13. Cyp. Ep. 52. Quisquis ille sit, Christianus non est, qui in ecclesia Christi non est; jactat se licet, philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus prædicat, qui nec fraternam caritatem nec ecclesiasticam unitatem tenet etiam quod prius fuerat amisit, etc.

CHAPITRE QUATRIÈME.

Quoique tous les fidèles composent une unité, chacun conserve néanmoins son individualité ; on ne peut pas connaître Dieu par le moyen de la raison abandonnée à elle-même; la vraie connaissance de Dieu repose sur le fondement de la foi révélée que possèdent tous les hommes malgré la diversité des formes sous lesquelles ils possèdent la même chose. La plus grande variété règne dans l'Église relativement aux usages. La vraie nature des contradictions dans l'Église. Liberté du culte.

---

§ 35. Si le principe catholique réunit tous les fidèles en une communauté, l'individualité de chacun ne peut pas être détruite, car chaque individu doit continuer d'exister dans tout le corps de l'Église comme un membre *vivant*. Mais, la vie de l'individu comme tel repose sur ses qualités personnelles qui ne peuvent pas, par conséquent, être anéanties dans le tout; le tout même cesserait d'être un corps vivant, si la vie particulière des individus, dont il se compose uniquement, venait à être perdue. C'est justement par les diverses qualités des individus, c'est par un développement et par un mouvement libre qu'il parvient à former un organisme vivant, bien florissant et bien prospère. Si tous les membres du corps humain devenaient des yeux, il cesserait lui-même d'être corps; si l'activité particulière des autres membres était arrêtée, si l'on méprisait leur participation à la vie commune, celle-ci serait troublée dans bien des fonctions: le concours des forces mouvantes serait arrêté, et selon que l'on repousserait l'influence de certains membres, surtout des membres importants, toutes les sources de la vie seraient taries. Si, au contraire, tous les membres particuliers étaient en activité, sans que l'activité de chacun en particulier fût déterminée par *une* seule force mouvante, ils se trouveraient

dans une activité sauvage qui détruirait de la même manière le tout et chacun en particulier. La loi relative à l'organisation, en général, est l'image du corps de l'Église : développement libre des qualités des individus qui sont vivifiés par un même esprit, en telle sorte qu'il y a bien différentes qualités, mais un seul esprit.

Les différentes qualités des individus se manifestent, en général, tant sous le rapport de la théorie du Christianisme que sous celui du chrétien en particulier, et de ce qui constitue le culte extérieur. Nous nous proposons donc d'exposer dans ce chapitre comment le principe catholique se manifesta sous ces rapports à l'époque qui nous occupe, et comment il mit en harmonie le développement libre des individus avec l'existence du tout.

Jésus-Christ et les Apôtres annoncèrent la parole de Dieu avec une grande simplicité et cordialité; comme effet de la puissance divine, on devait y ajouter foi sans toutes ces preuves, sans tout cet art par lequel les hommes cherchent à faire adopter leurs opinions par d'autres. Mais, les uns ayant plus de goût et d'aptitude pour les sciences spéculatives que les autres, il devait naturellement arriver que le Christianisme devînt bientôt aussi un objet de spéculation; les attaques dirigées contre lui, de la part des infidèles, tant Juifs que Païens, et la manière dont il fut défiguré par les écoles, engagèrent bientôt des personnes instruites à employer leurs talents au bien-être du Christianisme ; à l'exposer aux uns sous le rapport de sa conformité avec la droite raison, et à désarmer les autres, tant en leur opposant la conviction uniforme de tous les chrétiens, ou la tradition, qu'en leur présentant l'analyse de l'essence du Christianisme, etc.[1]. On satisfaisait ainsi à son propre goût pour les

[1] Tert. adv. Marc. L. I. c. 1. Nunc quatenus admittenda congressio est interdum, ne *compendium præscriptionis ubique advocatum* diffidentiæ deputetur etc. Adv. Prax. c. 2. Sed salva ista præscriptione, utique tamen propter instructionem et munitionem quorumdam dandus est etiam retractatibus locus, vel ne videatur unaquæque perversitas non exami-

sciences spéculatives, et on alimentait d'une manière salutaire ce goût dans d'autres. — Nous remarquons déjà dans les Apôtres cette différence dans la direction de leur esprit : dans saint Paul, comme nous l'avons déjà observé plusieurs fois, le goût de la spéculation et de la dialectique prédominait, et il se servait de cette individualité spirituelle contre les Juifs et les Païens, et contre les Chrétiens attachés au judaïsme et au paganisme; dans saint Jean, au contraire, c'était la profondeur et le feu de l'âme. Dans saint Ignace, nous trouvons, comme dans saint Jean, un sentiment vif et intérieur d'une âme croyante, une mysticité sublime, tandis que dans saint Clément de Rome, il se développa un caractère semblable à celui de saint Paul; de sorte, néanmoins, que saint Ignace ressemble plus à son maître saint Jean que saint Clément ne ressemble à saint Paul : la profondeur de l'âme a plus d'affinité avec le Christianisme et y atteint, par conséquent, plus facilement que la spéculation. Le même parallèle qui existe entre saint Ignace et saint Clément, s'applique aussi à saint Irénée qui sortit de l'école de saint Jean, et à saint Justin. Saint Irénée, enflammé immédiatement de la foi, pénétra bien plus avant dans le Christianisme que le philosophe saint Justin; mais c'est proprement à ce dernier que commence la philosophie du Christianisme qui, à cette époque, atteignit au plus haut degré dans l'école d'Alexandrie. — On remarque facilement qu'il s'agit ici du rapport qui existe entre la foi et la science, et comment il est possible que ceux qui étaient parvenus à la hauteur de la spéculation la plus raffinée, entretinssent des relations spirituelles avec ceux qui ne faisaient que rester toujours fidèles à la foi, laquelle devait elle-même rester *toujours la même*. Mais ne paraît-il pas qu'il ait fallu arrêter l'élan de la spéculation, à moins de voir la communauté des fidèles interrompue et la foi altérée ?

nata sed præjudicata damnari.» Mais on trouve des expositions et des développements de la doctrine chrétienne dans tous les Pères de l'Église et presque toujours en opposition avec les opinions des hérétiques

§ 36. C'était une chose certaine avant tout qu'*aucune connaissance de Dieu n'est possible* sans une révélation particulière. Saint Clément d'Alexandrie qui, avec Origène, a fait les recherches les plus actives et les plus profondes sur cet objet, s'exprime ainsi sur notre connaissance de Dieu : « Il est difficile de connaître l'origine de chaque chose en particulier ; mais ce qui est le plus difficile, c'est de rechercher l'auteur de toutes choses. Car, comment peut-on comprendre celui qui n'est ni une espèce, ni une différence, ni un genre, ni un être individuel, ni un nombre? Il n'est pas non plus un accident, ni quelque chose qui se compose d'accidents? Il n'est pas non plus tout cela; car le tout appartient à l'idée de grandeur, et il est le père de l'univers. On peut encore moins distinguer des parties en lui; car l'unité est indivisible. C'est pourquoi il est infini, non parce qu'on ne peut pas le pénétrer, mais parce que tous les rapports d'espace et de temps ne trouvent aucune application chez lui. C'est pourquoi il n'a ni forme, ni nom. Si nous lui donnons quelquefois des noms, ce ne sont point des noms exacts, comme lorsque nous disons qu'il est un, qu'il est la bonté, qu'il est l'intelligence, qu'il est l'absolu, qu'il est le Père, le Dieu, le Créateur, le Seigneur; c'est par nécessité que nous lui donnons ces beaux noms, *afin que notre esprit puisse s'en tenir à quelque chose, et afin d'éviter de nous égarer*. Car ce n'est pas un nom seul qui désigne Dieu, mais tous ensemble indiquent la puissance du Tout-Puissant; car tous les noms se rapportent ou à des différences intrinsèques d'un objet, ou expriment les rapports qu'il a avec d'autres objets qui existent à côté de lui. Mais on ne peut rien s'imaginer de semblable de Dieu. Il est également impossible de concevoir Dieu par le moyen de la démonstration; car celle-ci suppose quelque chose de connu qui existait déjà auparavant. Mais rien n'existe avant celui qui n'a pas été engendré. *Il est donc uniquement réservé à la grâce divine et au Verbe de nous faire connaître l'inconnu* [1]. » C'est ainsi que saint Clément

[1] Strom. L. V. c. 12. fol. 695.

s'adresse à lui-même cette question : « N'y a-t-il donc pas d'autre manière de reconnaître Dieu que celle que le Verbe enseigne seul ? » et il répond : « Je ne le crois pas [1]. » Dans un autre passage, à l'objection qu'on lui adresse contre l'évidence et la certitude de la foi, parce que les notions de la raison pure offrent une plus grande certitude, il répond conformément au sens des paroles que nous avons citées ci-dessus : « Que toute science démonstrative est médiate, et pour qu'elle soit soutenable, il faut que tous ses principes soient ramenés à quelque chose d'indémontrable et de certain en soi-même, et que lorsqu'on arrive à cette chose indémontrable, que les philosophes n'ont pas trouvée, on est toujours obligé d'avoir recours à la foi [2]. » L'objection de Celse, qui dit que l'homme peut se former une idée de Dieu en augmentant ses bonnes qualités et en s'affranchissant de ses mauvaises, est réfutée de la manière suivante par Origène : « Lorsque le Verbe dit que personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils l'a manifesté, il déclare que Dieu est reconnu par la grâce de Dieu qui ne pénètre point dans l'âme sans Dieu ; ainsi, il est reconnu par l'influence immédiate de la Divinité. Car il est facile à concevoir que la connaissance de Dieu est au-dessus de la nature humaine; de là, tant et de si grandes erreurs à cet égard, que, par conséquent, la bonté et l'amour de Dieu envers les hommes accorde, par un effet de sa grâce ineffable, le don de sa connaissance (*φθανειν την του θεου γνωσιν*) à ceux dont il savait auparavant qu'ils menaient une vie digne de lui, et qu'ils ne renonçaient pas à leur piété envers lui, lors même qu'ils avaient à endurer la mort et à servir de

[1] Strom. L. II. c. 2. p. 433. Ἐστιν οὖν ἀλλη τις τοιαυτη καταστασις ἀληθης θεοσεβειας αὐτης, ἧς μονος διδασκαλος ὁ λογος; οὐκ ἐγωγε οἰμαι.

[2] Strom. L. II. c. 4. Εὐ δε τις λεγοι την ἐπιστημην ἀποδεικτικην εἰναι μετα λογου, — ἀκουσατω ὁτι και αἱ ἀρχαι ἀναποδεικτοι. Οὐτε γαρ τεχνη οὐτε μην φρονησει γνωσται. — Πιστει οὖν οἰονται (οἰωνται ?) ἐφικεσθαί μονη της των ὁλων ἀρχης. Τοδε διδακτον ἐκ προγινωσκομενου. Ἡ μεν γάρ ἐπιστημη ἑξις ἀποδεικτικη, ἡ δε πιστις χαρις.

jouet à ceux qui ne savent pas ce que c'est que la piété, et qui, sous ce nom, se figurent toute autre chose [1]. » L'Être Suprême, qui est incompréhensible pour l'être pensant à la fois et fini, parce que, comme Être Suprême, il est infiniment au-dessus des hommes et de toute la nature limitée, devient compréhensible par la grâce et la bonté infinies de Dieu envers les hommes, par l'entremise de Jésus-Christ qui leur communique cette grâce surabondante, et par celle du Saint-Esprit, son coopérateur. Quoiqu'il soit donc impossible à la nature humaine d'atteindre à la sagesse qui crée toutes choses, l'impossible devient possible par l'entremise de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est devenu pour nous la justice, la sagesse, la sanctification et la rédemption (I Cor. 1, 30). Si nul homme ne peut savoir les choses de Dieu, sinon l'esprit de Dieu, la connaissance de Dieu nous est impossible (I Cor. 2, 11. 12). Mais voici comment cela nous devient possible : « Nous n'avons pas reçu l'esprit de ce monde, mais l'esprit qui est de Dieu, afin que nous sachions ce qui nous est donné de la part de Dieu [2]. »

§ 37. Saint Clément, de concert avec tous les Pères de l'Église primitive qui se sont étendus sur ce sujet, suppose donc dans l'homme une faculté, un désir, un pressentiment, un besoin de la Divinité qui forment la base et la capacité intérieure pour arriver à la vraie connaissance de Dieu qui, abandonnée à elle-même, erre à l'aventure, n'arrive à aucune notion exacte et est continuellement exposée à des erreurs et à des contradictions [3]. C'est ainsi qu'Athénagore dit que les

[1] Adv. Cels. L. VII. c. 44. Cf. De Princ. L. I. c. 1. n. 1. Quid enim aliud lumen Dei dicendum est, in quo quis vidit lumen, nisi virtus Dei, per quam quis illuminatus, vel veritatem omnium pervidet, vel ipsum Deum cognoscit, qui veritas appellatur. Tale est ergo, quod dicitur *in lumine tuo videbimus Deum* h. e. *in verbo et sapientia tua, qui est filius tuus, in ipso te vidimus patrem.*

[2] Orig. De Orat. c. 1.

[3] Strom. L. II. c. 4. fol. 336. sqq. Au lieu du mot πιστις il se sert, sous ce rapport, quelquefois aussi de la périphrase τα ὠτα της ψυχης.

poëtes et les philosophes grecs, entraînés par un penchant naturel vers la Divinité, l'avaient atteinte par pressentiment, mais que leurs forces naturelles n'avaient pas suffi pour parvenir à l'exacte connaissance de Dieu; que n'ayant voulu prendre leur instruction que d'eux-mêmes et non la recevoir de Dieu, ils avaient été conduits à débiter des absurdités et à se contredire même les uns les autres [1]. C'est ce que signifie aussi la semence du Verbe répandue sur tous les hommes dans saint Justin. D'après ces principes, ils reconnaissaient, il est vrai, que, chez les Grecs et les autres peuples païens, il existait quelques notions vraies touchant Dieu et les choses divines, mais non la vérité elle-même; que même ces notions isolées n'avaient été données qu'à de certaines personnes par le Verbe même qui n'aurait jamais abandonné les païens [2], ou qu'elles dérivent d'une révélation primitive; car c'est bien là ce qui forme la base de l'opinion que les Pères expriment sans cesse, que les Grecs avaient emprunté leur sagesse des Hébreux [3]. Ces rayons de la sagesse divine, étant détachés et sans ensemble, restèrent toujours sans produire aucun effet remarquable, d'une part parce que les plantes sacrées ne pouvaient pas prospérer sur un sol profane et empoisonné [4]; de l'autre parce qu'ils n'avaient pas d'objectivité, et que ceux qui se trouvaient en possession de notions vraies, étaient incertains qu'il existât hors d'eux quelque chose qui y répondît, ou qu'elles fussent simplement le produit de leurs dispositions et de suppositions particulières, peut-être erronées. C'est en Jésus-Christ que ce qui était sans ensemble est devenu unité, que ce qui était défectueux

[1] Ath. Leg. pro Christ. § 7. Tert. De Anim. c. 2. s'exprime très-bien à cet égard.

[2] Just. Apol. I. § 5. Iren. adv. Hær. L. II. c. 6. n. 2. Clem. Strom. L. I. c. VI. fol. 337. 684. c. 6. L. VI. fol. 821.

[3] Justin. Apol. I. § 44. Théophil. ad Auto. L. III. § 16. Clem. Strom. L. I. c. 6. et souvent. Orig. adv. Cels. L. VI c. 78. Prolog. in Comm. Cant. Cantic.

[4] Tat. Orat. adv. Græc. § 13. 15. 20. emploie des expressions énergiques.

s'est complété et que ce qui était obscur a paru dans tout son jour; que la vérité est devenue objective, qu'elle s'est même montrée en Jésus-Christ, le Fils de Dieu et la vérité même [1]; par conséquent, sans la révélation faite par le Verbe et reçue dans la foi, et nommément sans la croyance à son apparition en personne dans la plénitude des temps, il n'y a pas de connaissance sûre et vraie de Dieu. — Ainsi, il n'existe aucune connaissance de Dieu indépendante de la foi et notamment de la foi révélée. La connaissance fondée sur la raison, c'est ainsi que nous pouvons résumer le tout, repose donc finalement sur la foi, et la foi basée sur la raison a besoin de la foi révélée. C'est pour ce motif que la philosophie (purement humaine) fut considérée comme étant de beaucoup inférieure à la foi révélée, comme devant seulement préparer à connaître la vérité dans tout son ensemble, comme une école préparatoire donnée aux Grecs, comme la loi fut donnée aux Hébreux pour atteindre à ce but [2].

§ 38. Mais si nous faisons attention au caractère des apologies que les Pères de l'Église composèrent depuis le commencement du deuxième siècle (Ep. ad Diogn.) jusqu'à la fin du troisième, nous ne trouvons nulle part qu'ils aient cherché à mettre le Christianisme d'accord avec la raison, comme avec une chose tout à fait différente; le Christianisme fut immédiatement opposé à tout ce qui n'était pas Christianisme. Ils

[1] Jul. Apol. II. § 8. Οὐδεν δε θαυμαστον, εἰ τους κατα σπερματικον λογου μερος, ἀλλα κατα την του παντος λογου μερος, ὁ ἐστι Χριστος; γνωσιν και θεωριαν, πολυ μαλλον μισεισθαι κ. τ. λ. § 13. Surtout Clem. Alex. Strom. L. VI. fol. 674. Ἡ ὀντως ἀληθεια παρ' ἡμιν δεικνυται μονοις, ἐπει προσωπον μεν της δεικνυμενης ἀληθειας ὁ υἱος του θεου. Strom. L. I. c. 20. fol. 376. Χωριζεται τε ἡ Ἑλληνικη ἀληθεια της καθ' ἡμας, εἰ και του αὐτου μετειληφεν ὀνοματος, και μεγεθει γνωσεως, και ἀποδειξει κυριωτερα, και θειᾳ δυναμει και τοις ὁμοιοις. Θεοδιδακται γαρ ἡμεις, ἱερα ὀντως γραμματα παρα τῳ υἱῳ του θεου παιδευομενοι. Ἐνθεν οὐδ' ὡσαυτως κινουσι τας ψυχας, ἀλλα διαφορῳ διδασκαλιᾳ. — L. I. c. 7. p. 338. ἀλλως τις περι ἀληθειας λεγει, ἀλλως ἡ ἀληθεια ἑαυτην ἑρμηνευει· ἑτερον ἐστιν ἀλλο ὁμοιωσις. ἀλλο αὐτο το ὀν.

[2] Clem. Alex. Strom. L. VI. c. 6. init. et fol. 763.

partirent de la supposition qu'il répondait absolument et exclusivement aux besoins moraux de l'homme; qu'en supposant la disposition morale nécessaire, il ne s'agissait que de l'exposer pour exciter ces besoins, et pour le lui faire embrasser comme une chose qui répond parfaitement à ses désirs, qui lui fait sentir l'excellence de sa nature et qui abandonne la raison à elle-même [1]. C'est ainsi que saint Clément dit expressément que l'homme n'a tout simplement qu'à recevoir l'action de la force divine et que cette condescendance le mettra dans un rapport de plus en plus intime avec Dieu [2]. Ils étaient de plus persuadés qu'il suffisait d'exposer le caractère particulier du Christianisme et de le comparer avec le paganisme, pour faire nécessairement paraître celui-ci dans toute sa nullité. Ils ne disaient en aucune façon que la raison abandonnée à elle-même *pouvait* juger le Christianisme; ils prétendaient au contraire qu'il appartenait au Christianisme d'examiner toutes les opérations de la raison [3]. Les besoins moraux de l'homme et la raison qui a la conscience d'elle-même, furent donc regardés comme entièrement synonymes du Christianisme, et celui-ci comme synonyme de ceux-là; posséder le Christianisme et y être parvenu à la connaissance sublime de soi-même, était absolument la même chose. Et en effet, si nous examinons de plus près ce que c'est proprement que ce que nous appelons la critique de la révélation, nous ne remarquons autre chose sinon que nous établissons comme règle pour toutes

[1] Clem. Strom. L. III. c. 5. fol. 531.

[2] Clem. Alex. Strom. L. V. c. 13. fol. 696. Θεοδοτος τοινυν ἡ σοφια, δυναμις οὖσα του πατρος, προτρεπει μεν ἡμων το αὐτεξουσιον, ἀποδεχεται δε την πιστιν και ἀμειβεται την ἐπιστασιν της ἐκλογης ἀκρᾳ κοινωνιᾳ.

[3] Clem. Strom. L. II. c. 4. Après une longue explication il conclut ainsi: κυριωτερον οὖν της ἐπιστημης ἡ πιστις και ἐστιν αὐτης κριτηριον. Iren. adv. Hær. L. IV. c. 32. n. 1. Saint Clément considère en général le Christianisme comme le point central dont les rayons éclairent tout, et ce n'est que par son entremise que l'on peut comprendre la révélation de Moïse. Strom. L. IV. fol. 625. Saint Justin s'exprime de la même manière. Surtout Orig. De Princ. L. IV. § 6.

les révélations le caractère particulier de la révélation chrétienne et la manière dont elle apparut dans le monde ; qu'ensuite nous soumettons à la même règle la révélation chrétienne ; que nous posons les vérités relatives à Dieu et à l'homme qui, depuis l'apparition du Christianisme, nous sont devenues tellement familières que nous ne pouvons plus nous concevoir sans elles, comme le *criterium* intérieur, par lequel nous devons reconnaître que la religion, à laquelle nous donnons le nom de révélée, est digne de Dieu, puisque tout ce qui est digne de lui ne parvint à la connaissance de l'homme que par le Christianisme. En d'autres termes, nous comparons le Christianisme à lui-même, et, s'il va bien, nous y trouvons de l'accord, ce qui est très-naturel ; mais nous prétendons alors l'avoir soumis à l'examen de notre raison. Dans les premiers siècles de l'Église, on n'était point exposé à ces illusions de nos jours qui ont été déjà souvent signalées : on était d'accord que l'homme pouvait d'abord *connaître* les choses divines (par Dieu), mais qu'il ne pouvait les *juger ;* les chrétiens avaient été eux-mêmes païens pour la plupart et, comme tels, ils voyaient encore de toutes parts autour d'eux le paganisme, c'est-à-dire, un culte contraire au Christianisme, et la raison abandonnée à elle-même. Ils savaient donc par expérience ce dont celle-ci est capable, et c'est ainsi qu'ils s'abstinrent de juger ce qui naguère leur avait fait voir à eux-mêmes tout leur néant. Enfin que l'Église primitive n'admettait aucune connaissance de Dieu, etc., fondée uniquement sur la raison, cela résulte aussi de ce que, dans sa profession de foi, elle n'omettait pas certaines vérités générales, comme pouvant être comprises par elles-mêmes et par la raison seule, mais qu'elle considérait aussi la véritable doctrine de Dieu en général comme le vrai Christianisme. Mais la raison principale de tout cela se trouve dans l'idée fondamentale de l'Église, d'après laquelle elle exige pour une connaissance parfaite de Dieu une âme pure et sainte, ce que Dieu seul est en état d'accorder et ce qui ne se trouve pas hors de l'Église ;

et c'est pour cette même raison qu'une connaissance exacte de Dieu n'est pas possible sans elle, sans la grâce sanctifiante; nous porterions aussitôt l'idolâtrie en nous-mêmes, et le *culte extérieur* ne se ferait pas longtemps attendre.

§ 39. De tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il résulte qu'il n'était aucunement question dans l'Église d'une connaissance indépendante de la foi, pas même dans ce sens que le chrétien aurait connu quelques vérités de la religion par lui-même et les autres par la révélation : une telle séparation était étrangère à l'Église primitive; ce qui était connu avant parut aussi dans un tout autre jour depuis l'apparition du Christianisme, et eut une signification bien plus profonde et plus consolante. Dès lors, l'individualité et l'unité ne furent plus menacées d'être arrêtées et interrompues; parce qu'on était persuadé qu'on ne pouvait pas reculer plus loin que le temps de Jésus-Christ et que, pour ce motif, on ne voulait pas le faire non plus. Celui qui voulait le faire n'était pas regardé comme chrétien : dans l'Église il ne peut être question que du développement libre d'une individualité chrétienne. Il nous reste donc encore à parler de la connaissance du *Christianisme* et à examiner si l'unité des fidèles n'a pas été interrompue par le Christianisme, ou si, par la connaissance que l'on acquiert dans le Christianisme, l'on n'a pas cherché à se débarrasser de la foi et nommément de la foi chrétienne; si, par conséquent, on ne voulait pas se mettre au-dessus de cette foi et si, de cette manière, on ne s'imaginait pas de pouvoir se passer de la communauté des fidèles.

Saint Clément et Origène nous font connaître exactement la manière dont on parvient à la connaissance du Christianisme. Le premier dit que « la substance de notre connaissance consiste dans le rapport de l'activité de notre esprit avec les objets de notre perception. Le résultat de ce rapport est l'évidence. Les objets sont donc la base de notre con-

naissance; or, la foi est un objet [1]. » Dans un autre endroit il dit : « Aussitôt que la foi devient l'objet de notre réflexion, aussitôt naît la connaissance reposant sur des bases solides [2]. » L'objet, la chose positive, reçue en nous, nous présente la matière dont s'empare l'activité de notre esprit, pour produire une forme scientifique, et le philosophe chrétien se distingue ainsi du simple fidèle, non par la somme de ses connaissances, mais seulement par la forme dont s'est revêtue la foi commune à tous deux. Les rapports de tous les principes de la foi entre eux et avec le tout, sont devenus clairs pour le premier, ou du moins il tâche à les rendre tels; le fidèle comme tel s'est fait lui-même l'objet de sa réflexion; la foi qui jusqu'ici lui était inconnue, est devenue pour lui une connaissance [3]. C'est pourquoi saint Clément nomme la connaissance (γνῶσις) la perception de la vérité *par elle-même* [4]. Pour comprendre exactement ceci et ce qui a été dit plus haut, et pour voir clair dans le système de philosophie religieuse établi par saint Clément, il est nécessaire de toucher légèrement les définitions qu'il donne lui-même ou qu'il emprunte, comme il dit, à d'autres. Avant tout, il éconduit ceux qui regardent la foi comme simplement vraie; il la définit plutôt comme « un saisissement de l'esprit, » « comme une contemplation par la grâce, » « comme une conscience immédiate », un assentiment de nos dispositions de piété intérieures (à ce qui nous est enseigné), » une *réunion* avec les choses transcendantes, » « l'existence en nous de ce que

[1] Clem. Strom. L. II. c. 4. fol. 336. Ἐκ δε αἰσθησεως και του νου, ἡ της ἐπιστημης συνισταται οὐσια. Κοινον δε νου και αἰσθησεως το ἐναργες· ἀλλ' ἡ μεν αἰσθησις ἐπιβαθρα της ἐπιστημης, ἡ πιστις δε δια των αἰσθητων ὁδευσασα. κ. τ. λ.

[2] Strom. L. II. c. 2. fol. 433. Αὐτικα ἡ μελετη της πιστεως, ἐπιστημη γινεται, θεμελιῳ βεβαιῳ ἐπερηρεισμενη.

[3] Orig. adv. Cels. L. VII. c. 46. Ἀποδεχομενος ἰδιωτων την εἰς αὐτον πιστιν και συνετωτερων την μετα λογου εἰς αὐτον εὐσεβειαν.

[4] Strom. L. V. c. 1. Γνωσις δε υἱου και πατρος ἡ κατα τον κανονα τον γνωστικον, τον τῳ ὀντι γνωστικον, ἐπιβολη ἐστιν, και διαληψις ἀληθειας δια της ἀληθειας.

nous avons espéré, » « une sagesse agissant par elle-même[1]. » L'objet, la foi extérieure, devient donc, par la grâce du Saint-Esprit, une vie particulière dans l'homme, qui renferme en elle-même une certitude immédiate, qui rend témoignage d'elle-même, de même que les perceptions qui naissent immédiatement de l'union de l'esprit et du corps, parviennent à notre connaissance par le moyen des organes de nos sens. Le fidèle fait ensuite de cette vérité chrétienne l'objet de ses méditations, et la connaissance (gnosis) est le résultat de cette contemplation de lui-même, qui, pour cette raison, est l'intelligence de la vérité par la vérité. La foi n'est pas considérée ici comme un objet placé hors de nous, qui n'est en nous que par nos conceptions, mais comme une chose qui nous est étroitement unie, qui a ses racines en nous, qui vit en nous, et qui propage ses forces vitales. La connaissance (gnosis) est donc une reconstruction de la foi de l'Église, un développement scientifique de ce que renferme l'âme du fidèle. Mais comme la foi se manifeste ici au dehors de l'âme, comme une unité vivante, comme un tout qui a la conscience de lui-même, comme tout se montre dans le rapport le plus intime et dans une action réciproque, et qu'on n'y trouve aucune lacune, ce qui n'est pas le cas de la simple doctrine chrétienne qui ne contient que les principes fondamentaux, le philosophe chrétien semble en savoir plus que le simple fidèle qui s'en tient uniquement à

[1] Clem. Strom. L. II. c. 4. 2. L. V. c. 1. Πιστις n'est pas ὑποληψις, mais θεωρητικη, θεοσεβειας συγκαταθεσις, ἐλπιζομενων ὑποστασις, ἑνωτικη συγκαταθεσις. Théodoret nomme aussi la foi une contemplation d'une chose invisible, ἀφανους πραγματος θεωρια; l'action de subsister en Dieu, d'y être enraciné ἡ περι το ὀν ἐνστασις; il l'appelle la connaissance immédiate des choses invisibles, καταληψις των ἀορατων, un caractère non assujéti au doute et enraciné dans l'âme des fidèles, διαθεσις ἀναμφιβολος ταις ψυχαις των κεκτημενων ἐνιδρυμενη. Potter ad Clem. Alex. Strom. L. II. c. 2. fol. 433. a encore rassemblé d'autres définitions. Voyez aussi Lumper. IV. p. 440. S[t] Basile De Vera Fide. Tom. II. p. 250. Πιστις μεν οὐν ἐστι συγκαταθεσις ἀδιακριτος των ἀκουσθεντων ἐν πληροφορια της ἀληθειας, των κηρυχθεντων θεου χαριτι.

celle-là; mais il semble seulement en savoir davantage; car en lui la foi est seulement développée complètement, tandis que dans l'autre elle ne l'est pas encore; (et comme le remarque Origène, elle agit souvent ici d'autant plus efficacement que, les idées ne lui ôtant rien de sa force, elle fait fructifier la vie [1].) C'est pourquoi que saint Irénée dit que le savoir plus ou moins grand des hommes selon leur intelligence ne consiste pas à changer la base, mais à éclaircir ce qui s'y trouve d'obscur et à le mettre en harmonie avec elle [2]. Et dans un autre endroit : le plus savant et le plus éloquent parmi les anciens de l'Église ne s'exprime autrement que la doctrine de l'Église; car personne n'est au-dessus du maître, et le faible n'ôte rien à la force de la tradition, car comme il n'y a qu'une foi, l'un ne peut rien y ajouter, et l'autre rien en retrancher [3]. Origène indique de la manière suivante comment cette connaissance est aussi fondée sur la tradition chrétienne : « On doit savoir aussi que les saints Apôtres, en prêchant la foi en Jésus-Christ, communiquèrent de la manière la plus lumineuse même à ceux qui étaient

[1] Orig. adv. Cels. L. VII. e. 49. Ἀλλα και παρ' οἱς δια πολλην ἰδιωτειαν, εἰτε δι ἁπλοτητα, εἰτε δια ἀποριαν των προτρεψαντων ἐπι την λογικην εὐσεβειαν, ταυτα μεν οὐ τετρανωται· Θεος δε ἐπι πασι πιστευεται, και ὁ τουτου μονογενης υἱος λογος και Θεος, εὑρεθειη ἀν σεμνοτητος και καθαροτητος ἠθους ὠφελεια, και ἁπλοτης πολλακις κρειττων.

[2] Iren. adv. Hæres. L. I. e. 3. n. 6. Το δε πλειον ἠ ἐλαττων κατα συνεσιν εἰδεναι τινας, οὐκ ἐν τῳ την ὑποθεσιν αὐτην ἀλλασσειν γινεται.... της πιστεως τῃ ὑποθεσει προσεργαζεσθαι signifie la traiter d'une manière digne d'elle, comme le démontre la suite οἰκειουν κ. τ. λ; ainsi, ni l'ancienne traduction, ni celle de Billi ne rendent le sens de ce passage. Saint Irénée se prononce contre les hérétiques qui, dans leurs travaux scientifiques, changeaient la foi qu'ils avaient reçue; leur connaissance (gnosis) diffère donc essentiellement de celle des catholiques. C'est ainsi qu'il reproche à celle-là : ταυτης δε λελυμενης, διαπεπτωκεν αὐτων πασα ἡ ὑποθεσις, ἡν ψευδως ὀνειρωττοντες κατατρεχουσι των γραφων, ἰδιαν ὑποθεσιν ἀναπλασαμενοι (d'après les traductions citées ci-dessus, on devrait lire ὡς ἀναπλασομενοι); saint Irénée veut dire qu'ils ont déjà adopté une foi particulière, avant d'en venir à l'Écriture.

[3] Adv. Hæres. L. I. c. 10. n. 2.

incapables de faire des recherches sur la science divine, tout ce que, par rapport à de certains objets, ils jugeaient nécessaire, abandonnant les recherches relatives à la base de leur doctrine à ceux que le Saint-Esprit avait doués de talents éminents, surtout à ceux qui avaient en partage l'intelligence, l'éloquence et la sagesse. Quant à certains objets, ils disaient bien qu'ils existaient, mais ils ne se prononçaient pas sur leur origine ni sur leur nature; sans doute afin que les personnes les plus zélées parmi leurs successeurs, les amis de la sagesse, ceux nommément qui s'étaient rendus dignes et capables de recevoir en eux la sagesse, eussent l'occasion de s'exercer et de produire les fruits de leur génie [1]. » Avant lui, saint Irénée qui indique aussi les objets qui peuvent fournir la matière d'une spéculation chrétienne, s'était déjà prononcé à peu près de la même manière [2]. Ce que les Pères de l'Église expriment ici comme maxime fondamentale, s'offre à nos méditations dans ceux de leurs ouvrages qui existent encore. Ils mettent notamment en avant leur conviction catholique par une courte profession de foi [3]. Voilà pourquoi que saint Clément dit avec beaucoup de justesse que la connaissance (gnosis) est basée sur la foi commune, et que celle-ci sert de fondement à l'autre. Comme reflet d'une individualité croyante, elle ne voulait ni ne pouvait s'élever au-dessus de la foi éternelle, générale et divine de l'Église, mais considérait celle-ci comme sa source aussi bien que comme son *criterium*. Origène remarque en conséquence dans l'introduction de son ouvrage des Principes que, puisque ceux qui reconnaissent Jésus-Christ, diffèrent entre eux, non-seulement dans des choses de peu d'importance, mais aussi dans des points essentiels, c'est-à-dire, dans la doctrine de Dieu, de notre Seigneur Jésus-

[1] Orig. De Princ. Præf. n. 3.

[2] Adv. Hær. L. I. c. 10. n. 3. Et saint Clément remarque (Strom. L. V. c. 1.) les articles de foi qui devaient servir de base à la connaissance.

[3] Iren. adv. Hær. L. I. c. 9. n. 1. Tert. De Præsc. c. 12. 13. Orig. De Princ. L. I. Præf. n. 4.

Christ et du Saint-Esprit, il paraît nécessaire de tracer à cet égard, ainsi qu'à l'égard de tous les autres points en particulier, une certaine ligne et d'établir une certaine règle, et de commencer *ensuite* les recherches sur le reste. Car de même que plusieurs personnes parmi les Grecs et les Barbares promettent la sagesse, mais que nous ne la cherchons plus chez aucun d'eux, — après que nous avons reconnu le Fils de Dieu, et que nous sommes convaincus que c'est de lui qu'il faut l'apprendre, ainsi, comme plusieurs personnes croient comprendre le Christianisme, mais que plusieurs d'entre elles se sont écartées de la foi primitive, la doctrine de l'Église doit être conservée telle qu'elle nous a été transmise par la série des Apôtres et telle qu'elle subsiste jusqu'aujourd'hui dans l'Église. On ne peut regarder comme vérité que ce qui ne s'écarte en rien de la doctrine de l'Église et des Apôtres[1]. » Il est donc vrai de dire que le chrétien ne doit pas chercher à perfectionner le Christianisme, mais à se perfectionner par le Christianisme ; celui qui veut l'un renonce à l'autre.

§40. Puisque la foi pénètre toute l'existence et l'essence de l'homme, la philosophie ne pouvait point y exister indépendamment d'elle; elle devait être pénétrée également par l'autre; ou bien, puisque la connaissance (gnosis) est le reflet de l'âme entière du fidèle, le chrétien ne pouvait pas se dépouiller de la culture philosophique, dans le cas qu'il en eût une ; les idées de la raison devaient se marier à la foi et leur action réciproque, dans laquelle, comme il va sans dire, la foi se présentait comme servant de règle, et était aussi par cela même la connaissance. Du reste, comme on peut le voir par ce que nous avons dit plus haut, il ne résulte pas de l'idée qu'on s'était formée de la connaissance dans l'Église primitive qu'elle devait être unie à une certaine philosophie ; elle est, au contraire, elle-même la philosophie la plus su-

[1] De Princ. Præf. n. 2.

blime. Dans l'Église primitive, c'était la philosophie platonicienne qui, étant celle qui avait le plus de rapport avec le Christianisme, jouissait de cet honneur insigne ; ou plutôt c'était une philosophie éclectique, puisqu'on s'appropriait tout ce que les différentes écoles avaient de bon, et qu'on pouvait ainsi se mouvoir à l'abri de leurs erreurs. Dans de telles spéculations, en faisant entrer les choses divines dans le cercle des choses terrestres et individuelles, et en cherchant à assigner des limites à l'infini, on pouvait à peine éviter de dire tantôt trop, tantôt trop peu et souvent rien du tout ; ce qu'on pouvait éviter le moins, c'était que les hommes qui y essayèrent les premiers leurs forces, ne tombassent dans des méprises (voyez Katerkamp, K. Gesch. I. 267. sqq.). Bientôt il se forma, pour cette raison, une opposition dans l'Église parmi les théologiens qui se distinguaient par leur mysticisme, qui, dans la foi, préféraient la simple conception du Christianisme à la spéculation et qui, pour cela même, blâmaient celle-ci comme une prétention *vaine* et téméraire. Saint Irénée, qui se faisait remarquer par sa modération, fut à la tête de ce parti vers la fin du deuxième siècle. L'Église elle-même se trouvait avec un calme respectable au milieu de ces partis; l'esprit qui l'anime, nourrissait, pénétrait et unissait tous ses membres, et en lui évanouissaient toutes les oppositions des individualités. C'est pour cette raison qu'avec la conscience de ses forces, elle laissait ses enfants s'abandonner librement à leurs penchants particuliers [1], pourvu qu'ils ne manifestassent aucune tendance *ostensible* contre ce qui existait depuis le commencement et qui était *généralement* admis (ce qu'elle ne cherchait pas à découvrir, en scrutant des expressions qui n'avaient rien d'astucieux ni de captieux (voyez l'Addition XI); car, dans ce cas, tous les Pères de l'Église eussent été hors de l'Église, ce dont tous étaient

[1] Tert. De Præscr. Hær. c. 14. Cæterum manente ejus in suo ordine, quantumlibet quæras et tradas, et omnem libidinem curiositatis effundas; si quid tibi videtur, vel ambiguitate tenere, vel obscuritate obumbrari — adversus regulam nil scire, omnia scire est.

éloignés par leurs intentions, ainsi que nous l'avons démontré). Dans ce cas, ce n'eût point été une organisation *individuelle*, mais *égoïste*, une grande différence; par là, elle eût même perdu son caractère chrétien et la véritable liberté, et, en tant qu'elle eût perdu tout cela, elle se fût trouvée aussi hors de l'Église chrétienne. Le fidèle n'était donc pas devenu infidèle par sa connaissance (gnosis), ou en cherchant à transformer la foi en connaissance, parce que, comme dit saint Clément, c'était une connaissance pleine de foi, et, en la possédant, quoique sous une autre forme, c'était une foi scientifique [1]. — L'unité et la différence des deux conceptions du Christianisme, dont il est question ici, sont fondées dans l'Église; toutes deux représentent deux situations différentes de l'Église, et de là il résulte que, quelque différence qu'il y ait, elles ne sont néanmoins pas différentes, et de quelle manière elles doivent et peuvent s'accommoder. L'Église se regarde comme une force immédiate et divine, comme une vie dans et par le Saint-Esprit, et *jamais* elle ne manifestait plus visiblement sa vie extérieure que lorsqu'elle craignait d'être profanée ici-bas par les choses terrestres et temporelles; jamais elle ne l'exprimait par des notions rigoureuses que lorsqu'elle y était forcée, que lorsqu'on cherchait à la défigurer, que lorsqu'une vie fausse et en opposition avec le Christianisme voulait faire prévaloir des doctrines; elle ne faisait d'abord que rejeter une semblable doctrine, sans se prononcer elle-même d'une manière positive, jusqu'à ce qu'enfin elle ne pouvait plus l'éviter. L'histoire ecclésiastique du deuxième siècle jusqu'au sixième le dit très-expressément à l'égard de la doctrine de Jésus-Christ. La spéculation de chaque fidèle en particulier est l'image de l'Église, lorsqu'elle se voyait forcée de préciser davantage ses symboles. On peut considérer ces symboles de l'Église comme la *spéculation universelle et primitive* des fidèles, comme la représentation immédiate de leur foi in-

[1] Clem. Alex. L. II. c. 4. fol. 336. Πιστη τοινυν ἡ γνωσις, γνωστη δε ἡ πιστις θεια τινι ἀκολουθια τε και ἀντακολουθια γινεται, et souvent ainsi.

térieure et universelle. Chaque fidèle en particulier devait trouver en lui cette spéculation primitive; mais comme l'Église ne développe sa connaissance immédiate que dans ce seul cas, et qu'elle ne la développe que comme connaissance, le fidèle, outre cela, cherche à en trouver la construction et à faire de la connaissance universelle une connaissance absolument individuelle, d'après la manière que nous avons exposée plus haut. Voici donc le rapport entre le théologien mystique et le théologien spéculatif: Lorsqu'on entend une musique, l'impression générale qu'elle produit ne peut être sentie que par quelques personnes; les sons des instruments et des voix se confondent ensemble; ou bien, certaines personnes, après l'avoir sentie, peuvent la réduire à ses différents principes et indiquer avec précision la composition des diverses parties qui produit cet accord, d'après quelles règles il a lieu et ce qui s'en suit. Le théologien mystique se réjouit de l'accord harmonieux et sublime que le Christianisme montre dans sa totalité, dans sa vie intérieure; il vit dans la contemplation, dans une jouissance immédiate et spirituelle, et la croit interrompue, affaiblie et profanée, lorsqu'il doit en donner une analyse. Le théologien spéculatif, au contraire, se propose cette analyse; *mais il doit avoir entendu lui-même cette harmonie, l'avoir sentie*, autrement il parle d'une chose qu'il ne connaît pas et ne sait pas ce qu'il dit. Voilà en quoi consiste leur unité; tous deux forment ensemble les diverses modifications de l'Église, et trouvent dans sa vie leur justification aussi bien que la nécessité de leur manière d'être. Mais le théologien spéculatif veut-il regarder ce qui ne doit être que la représentation des réflexions de l'esprit comme quelque chose qui existe par soi-même, et qui est détaché de la vie, le théologien mystique se fâche aussitôt, et peut se prononcer, comme saint Irénée contre ceux qui voulaient expliquer le mystère de l'incarnation du Fils du Père; il dit: « Si le Fils de Dieu ne rougissait pas d'attribuer uniquement au Père la connaissance de ce jour, mais s'il disait ce qui est vrai, nous ne devons pas rougir non

plus d'abandonner à Dieu ces questions qui sont trop élevées pour nous; car personne n'est au-dessus de notre Seigneur. Si donc quelqu'un de nous demandait comment le Fils provient du Père, nous lui répondrions que cette procession, qu'on la nomme incarnation, manifestation ou tout autrement, n'est connue à personne, puisqu'elle est impénétrable. — Ni Valentin, ni Marcion, ni les anges, ni les archanges ne la connaissent. — Le Père seul qui a engendré, et le Fils qui a été engendré, la connaissent seuls. Son incarnation étant donc inexplicable, ceux qui veulent l'expliquer n'ont pas le sens commun; ils promettent de dévoiler ce qui ne peut pas l'être. Que le Verbe est produit par l'activité de l'esprit de l'homme, c'est ce que chacun sait sans doute. Ils n'ont donc découvert rien de grand, ni mis au jour aucun secret, ceux qui ont inventé ces émanations, en attribuant au Fils de Dieu ce que tout le monde comprend, et en faisant passer pour la première incarnation, et en comparant au Verbe prononcé par l'homme celui qu'ils appellent pourtant l'impénétrable et l'inexprimable, comme s'ils y avaient fait l'office de sages-femmes, *quasi obstetricaverint.* » Il exprime ainsi sa manière de voir à cet égard : « Il vaut beaucoup mieux, et il est plus avantageux, d'en savoir peu dans la simplicité et de devenir semblable à Dieu par l'amour que de l'offenser dans l'opinion d'en savoir beaucoup et d'en avoir appris beaucoup. C'est pour cette raison que dit saint Paul : « Le savoir enfle, mais l'amour édifie, » non pas comme s'il accusait ici la vraie connaissance de Dieu, autrement il devait s'accuser lui-même le premier; mais parce qu'il savait que des personnes, fières de leur savoir, perdaient l'amour. Il vaut donc infiniment mieux, comme nous venons de le dire, de ne rien savoir du tout et de ne connaître aucune cause des objets créés, de croire au contraire en Dieu et de persévérer dans son amour, que d'être enflé par un tel savoir et de perdre par là son amour qui donne la vie à l'homme; il vaut mieux de ne vouloir connaître autre chose que Jésus-Christ crucifié, que de devenir impie par des

subtilités et des recherches futiles. — Si donc nous sommes en état d'expliquer quelque chose dans le monde matériel et que nous abandonnions quelque chose à Dieu, quel mal y a-t-il que, par la grâce de Dieu, nous comprenions aussi quelque chose dans l'Écriture-Sainte qui ne renferme que des idées abstraites, mais que nous lui abandonnions le reste, et non-seulement dans cette vie, mais aussi dans l'autre; de sorte que Dieu enseigne toujours et que l'homme apprend toujours [1]. » Mais si le mystique est dans l'erreur, et qu'il regarde ses songes creux pour une vie véritablement spirituelle et pour des lumières extraordinaires, la spéculation le ramènera dans la bonne voie, comme Origène le fait dans le passage cité plus haut contre le mysticisme *séparatiste,* et comme saint Irénée se voit aussi forcé de s'emporter et de défendre sa croyance contre des extravagances.

§ 41. On laissa donc un libre cours à ces spéculations et à ces constructions, quoique l'on eût soin de prévenir les écarts par des avertissements fraternels; toutefois on n'admit point au nombre des symboles publics leurs résultats, en tant qu'ils renfermaient des choses purement individuelles et limitées, puisqu'on restait inviolablement attaché à ce qui est, en général, historique et traditionnel; mais l'Église n'en recueillit pas moins les avantages les plus notables. Depuis que la connaissance catholique s'était ainsi formée, nous trouvons la fausse connaissance des hérétiques tellement resserrée de toutes parts, tellement poursuivie et attaquée dans son essence qu'affaiblie et épuisée, elle se flétrit bientôt [2]. Les théologiens spéculatifs, en sou-

[1] Adv. Hær. L. II. c. 28. n. 1-2. et n. 6. Quoique ceci soit dirigé immédiatement contre Valentin et d'autres chefs d'école, saint Irénée avait aussi en vue des spéculations, telles que celles de Justin, de Théophile, d'Athénagoras et d'autres.

[2] Eus. Hist. Eccles. 6. 18. Quant à Origène cf. Op. ed. La Rue. Tom. I. fol. 27. et Frag. Ep. ibid. fol. 4. Voyez aussi Pampili Apol. pro Orig. in Præf. in f. Orig. Opp. La Rue. Tom. IV. Append. fol. 19.

tenant la foi de l'Église, et en reconnaissant et en défendant tous ses droits avec une profonde conviction et avec humilité, s'en rapportaient à la base fondamentale de l'Église chrétienne; mais en s'efforçant à élever la foi à la conviction intime et à exposer ses diverses parties, qui avaient été signalées par la tradition apostolique et ecclésiastique dans leur rapport avec l'essence de la foi chrétienne et avec l'intérêt bien entendu du Christianisme, ils écartèrent tout accès aux doctrines et aux altérations des hommes. Car même à une âme réellement croyante, dans laquelle la foi se trouve comme une masse difforme et sans être connue, on peut aisément enseigner une doctrine quelconque comme une représentation vraie et pure de sa foi, qui soit néanmoins contraire à ses autres notions sur la foi, et qui renverse la foi même par ses conséquences. C'est à cette circonstance qu'il faut attribuer principalement la grande extension des diverses hérésies à cette époque; car leur élément uniquement égoïste n'explique pas tout; mais, lorsqu'en s'élevant au-dessus des autres, l'on s'imagine de conserver dans son unité la vraie foi, que personne ne peut abandonner, c'est alors qu'elles prospèrent. De là les plaintes toujours renouvelées des Pères de l'Église, qu'on trompe des gens ignorants et simples[1]. De là la remarque de saint Clément d'Alexandrie qu'une personne peut bien croire sans instruction, mais qu'elle ne peut pas comprendre sa foi, et que par conséquent elle est incapable de distinguer la vérité de l'erreur, ce qui n'est possible qu'à celui qui est parvenu à la comprendre clairement[2]. On voit en même

[1] Iren. adv. Hær. Præf. n. 2. Τους ἀπειροτερους. Orig. adv. Cels. L. V. c. 64. Ἀληθως δε το του σκανδαλου ὀνομα πολυ ἐν τοις γραμμασι τουτοις στιν, ὁπερ εἰωθαμεν λεγειν περι των διαστρεφοντων ἀπο της ὑγιους διδασκαλιας τους ἁπλουστερους και εὐεξαπατητους. La même chose se trouve souvent dans Tertullien.

[2] Strom. L. I. c. VI. fol. 336. Après avoir observé que les idées de ce qui est bon et vrai ne parviennent à être connues que par l'éducation, il continue ainsi : ἀλλα καθαπερ και ἀνευ γραμματων πιστον εἰναι δυνατον φαμεν,

temps par ces passages que la connaissance catholique sentait parfaitement son influence bienfaisante sur l'Église. Saint Clément s'exprime avec précision à ce sujet ; il appelle la gnosis un boulevard de la foi et une forme inébranlable[1]. C'est pour cette raison que l'étude de la philosophie était recommandée avec tant d'instances, d'abord pour affermir la foi en elle-même, car c'est ainsi que pense avec raison saint Clément d'Alexandrie, après avoir cherché en vain la voie de la démonstration et de la construction indépendante de la foi, on n'a qu'à s'en tenir consciencieusement à celle-ci, et l'on aura déjà beaucoup profité[2]. Mais il n'y a que celui qui connaît par expérience les goûts et les efforts des hommes, et qui parle par expérience qui puisse soutenir avec dignité l'insuffisance du savoir humain et proclamer la foi comme une chose absolument nécessaire ; cela donne du poids et de la considération à ses paroles. Outre cela, il recommandait l'étude de la philosophie, parce qu'elle est propre à aiguiser l'esprit et à nous donner un coup d'œil clair et pénétrant, ce qui est si nécessaire pour pouvoir exposer la doctrine et réfuter logiquement ses adversaires[3]. Et Origène cède si peu

οὕτως συνιενται τα ἐν τῃ πιστει λεγομενα οὐχ οἱον τε μη μαθοντα, ὁμολογουμεν. Τα μεν γαρ εὖ λεγομενα προσιεσθαι, τα δε ἀλλοτρια μη προσιεσθαι οὐχ ἁπλως ἡ πιστις, ἀλλ' ἡ περι την μαθησιν πιστις ἐμποιει.

[1] Strom. L. II. c. 2. fol. 433. Ἕξιν ἀμεταπτωτον ὑπο λογου. Strom. L. I. c. II. Περιβολῃ πλειονι χρωμενους. ἀμηγεπη συγγυμνασιαν τινα πιστεως ἀποδεικτικην ἐκποριζεσθαι.

[2] Strom. L. I. c. 2. fol. 327. Πρωτον μεν εἰ και ἀχρηστος εἰη φιλοσοφια, εἰ εὔχρηστος ἡ της ἀχρηστιας βεβαιωσις, εὔχρηστος. Voyez comment Grégoire le Thaumaturge recommande la philosophie, Paneg. c. 7. 13. et d'autres.

[3] Strom. L. I. c. 20. fol. 377. Ἡ γουν σαφηνεια συνεργει την παραδοσιν της ἀληθειας, και ἡ διαλεκτικη προς το μη ὑποπιπτειν ταις κατατρεχουσαις αἱρεσεσιν. Basil. in cap. 2. Esa. fol. 890. Ἡ γαρ της διαλεκτικης δυναμις τειχος ἐστι τοις δογμασι, οὐκ ἐωσα αὐτα εὐδιασκαστα εἰναι, και εὐαλωτα τοις βουλομενοις. Saint Hilaire s'exprime bien à cet égard De Trinit. l. 12. Fidem non nudam Apostolus atque inopem rationis reliquit : quæ quamvis potissima ad salutem sit, tamen nisi per doctrinam instruatur, habebit quidem inter adversa tutum refugiendi recessum, non etiam retinebit constantem obtinendi securitatem, eritque ut infirmis sint post fugam

au reproche que lui adresse son adversaire païen en disant que, dans l'Église chrétienne, il n'y a et qu'il ne peut y avoir que des hommes ignorants, qu'il recommande à tous les chrétiens de pénétrer de plus en plus leur croyance et de tâcher de parvenir à une plus grande culture; que, puisque cela n'est pas possible à la grande majorité des chrétiens, à cause des empêchements que présentent les circonstances de la vie et à cause de leur peu de capacité, la simple foi leur suffit et que la science de la foi est toujours donnée pour cette raison à un petit nombre[1]. Mais à ceux qui ont compris les préceptes de la foi dans toute la profondeur de leurs rapports réciproques, il impose particulièrement l'obligation de communiquer leur savoir aux autres. Il y insiste d'autant plus que, faute d'une nourriture saine, des docteurs hétérodoxes pourraient plus facilement inculquer leur doctrine. « Puisque des docteurs hétérodoxes s'élèvent contre la sainte Église de Dieu sous le prétexte de la foi, qu'ils répandent un grand nombre d'écrits et qu'ils promettent une explication de la doctrine évangélique et apostolique, si nous nous taisons et que nous ne leur opposions pas les doctrines saines et vraies, faute d'une nourriture salutaire, ils s'empareront des âmes languissantes qui s'empresseront de recevoir une nourriture défendue et réellement impure. Il est donc nécessaire que celui, qui peut défendre la doctrine de l'Église dans sa pureté et dans son intégrité et qui est en état de réfuter la fausse gnosis, s'élève contre les images des hérétiques et leur oppose la

castra, non etiam ut arma habentibus adsit interrita fortitudo. Contundenda sunt ergo insolentes adversum Deum disputationes, et destruenda rationum fallacium munimenta, et elevata ad impietatem ingenia conterenda, nec *carnalibus* armis sed spiritualibus : nec terrena doctrina, sed cœlesti sapientia. Pétau (Theol. Dog. Proleg. c. III. sqq.) a bien présenté l'historique de ce point; en général, il expose bien selon sa coutume le rapport de la foi avec la doctrine d'après les principes de l'Église primitive. Voyez aussi Neand. De Gnos. Fideique Christ. Idea. Heidelb. 1811.

[1] Adv. Celsum. Λεκτεον δε προς τουτο, ὅτι εἰ μεν οἷον τε παντας καταλιποντας τα του βιου πραγματα σχολαζειν τῳ φιλοσοφειν, ἀλλην ὁδον οὐ μεταδιωκτεον οὐδενι κ. τ. λ.

profondeur de la doctrine de l'Évangile [1]. » Ainsi, l'on devait propager dans toute l'Église une connaissance plus profonde de la foi, une gnosis chrétienne, ne consistant pas toutefois dans le langage des savants et dans leurs subtilités, c'est-à-dire, celui qui possédait des connaissances plus étendues qu'un autre, devait lui enseigner à se connaître lui-même, devait apprendre à celui qui avait déjà reçu la vie divine à se comprendre lui-même. Saint Clément dit dans le même sens que de même que la véritable connaissance ne peut être sans la foi, ainsi la foi ne peut exister sans la connaissance [2]. La connaissance, dans ce dernier rapport avec l'Église, adopte en même temps cet autre caractère, d'après lequel elle purifie en défendant. Comme l'Église catholique ne laisse nécessairement rien agir sur elle du dehors pour découvrir la vérité, mais qu'elle veut qu'en prenant toujours pour base toute son histoire, la comparaison de la vérité avec elle-même rejette comme tel tout ce qui est hétérogène, il en résulte aussi, sous ce rapport, la nécessité d'élever la foi à la conscience de soi-même. Et comme nous l'avons dit que le préjudice que des partis hérétiques portent à l'Église, devint particulièrement possible, parce qu'on admettait en soi des contradictions sans s'en apercevoir; ainsi, il existe toujours au milieu de l'Église, dans un grand nombre de personnes, des contradictions, les unes à côté des autres, qui ne peuvent être séparées qu'en *reconnaissant* la vérité comme telle, et par là l'erreur devient négative et disparaît d'elle-même. Nous avons déjà indiqué ailleurs en partie ce que la doctrine catholique à effectué individuellement à cet égard dans l'Église primitive, et nous ne pouvons dans aucun cas le développer ici.

§ 42. Si certaines personnes, par leurs talents et par la culture de leur esprit, rendaient ce service à la commu-

[1] Orig. Comment. in Joh. Tom. V. n. 4. fol. 99.

[2] Strom. L. V. c. 1. fol. 543. Ἤδη δε οὐδε ἡ γνωσις ἀνευ πιστεως, οὔτ' ἡ πιστις ἀνευ γνωσεως.

naute, celle-ci, en revanche, les obligeait infiniment, leur donnait tout. En les élevant et en les nourrissant dans son sein, en leur communiquant l'esprit qui l'anime, et en produisant en elles une vie chrétienne avant de les laisser parvenir à une connaissance développée du Christianisme, elle rendit possible en elles cette profondeur de contemplation et les mit à même d'atteindre à cette hauteur de spéculation dont saint Clément et Origène disaient qu'elle remplit ceux qui y sont parvenus d'un si grand bonheur, d'une joie inexprimable et d'une consolation céleste [1]. Comme notamment, d'après l'idée de l'Église catholique, la vie chrétienne précède la spéculation, celle-ci puise dans le riche trésor d'une expérience intérieure, dans la plénitude inépuisable d'une sainte vie; et autant cette dernière est inscrutable, autant est profonde et fertile en résultats la considération de ce dont la propriété spirituelle lui donne en général le goût et l'aptitude pour y atteindre. Pendant que celui qui commence à se livrer à des idées extravagantes, se perd dans un espace bas et sec, parce qu'il veut recueillir des fruits avant d'avoir semé, et qu'il a elevé une souche dont celles-là proviennent; pendant que le caractère et l'âme d'un tel manquaient en raison de sa vaine spéculation de toute consistance et de toute force, et qu'ils se montraient incapables d'agir énergiquement (voyez l'Addition XII), le gnostique catholique acquérait en tout cela, de jour en jour, une plus grande aptitude; car, de même que sa contemplation ne provenait elle-même que de l'âme, ainsi elle en constituait le mouvement et lui donnait par cela même de nouvelles forces. Comme l'Église proposait une vie pure et sainte comme la condition de la connaissance de Dieu et de la vraie foi, ainsi elle la proposait aussi et particulièrement comme condition de la gnosis; celle-ci agissait à son tour sur la pureté de la vie; l'accroissement de la pureté de la vie augmentait et fortifiait la profondeur de la méditation, et plus cette dernière s'écoulait dans

[1] Strom. L. VII. c. 16. Orig. De Princip. L. II. c. 7.

la vie commune et spirituelle, plus celle-ci repandait abondamment des bénédictions sur lui [1]. Cette science véritablement sainte fut aussi, pour cette raison, considérée comme un don du Saint-Esprit [2]; et l'Église se prononça à cet égard si explicitement, qu'elle révère les plus grands défenseurs de ses vérités comme des saints. — Ainsi, l'Église pouvait posséder des membres d'une individualité très-différente; les besoins de tous étaient satisfaits [3]; elle offrait de la nourriture à tous; tous se mouvaient librement avec joie et agissant les uns sur les autres, et chaque membre soutenant l'autre; la foi et la connaissance se communiquaient et se confondaient; tous formaient ensemble un grand tout organique, animé d'un même esprit; les individus croissaient et le tout florissait. — Il résulte du caractère des écrivains catholiques combien peu *l'esprit* de l'Église catholique entraîne une circonscription de l'individualité, combien au contraire elle se développe avec efficace et avec force. Nulle église n'a jamais produit des hommes aussi grands et aussi

[1] Strom. L. V. c. 1. fol. 644. Φαινεται οὖν ὁ Ἀποστολος διττην καταγγελλων πιστιν μαλλον δε μιαν, αὔξησιν και τελειωσιν ἐπιδεχομενην... ἡ δε ἐξαιρετως ἐποικοδομουμενη συντελειουται τῳ πιστῳ και συναπαρτιζεται αὐτη ἐκ μαϑησεως περιγινομενη, και του λογου τας ἐντολας ἐπιτελειν.

[2] Orig. adv. Cels. L. VI. c. 13. Ἡ τοινυν σοφια ἑτερα οὖσα της πιστεως, πρωτον ἐστι των λαλουμενων χαρισματων του ϑεου. Και μετ' ἐκεινην δευτερον τοις ἀκριβουν τα αὐτα ἐπισταμενοις, ἡ καλουμενη γνωσις. Και τριτον, ἐπει σωζεσϑαι χρη και τους ἁπλουστερους, προσιοντας κατα δυναμιν τῃ ϑεοσεβειᾳ ἡ πιστις. Il cite maintenant l'Épitre aux Corinthiens 12, 8. 9. et continue ainsi : διοπερ οὐ τους τυχοντας εὕροις ἀν μετειληφοτας της ϑειας σοφιας, ἀλλα τους ὑπερεχοντας και διαφεροντας παντων τῳ χριστιανισμῳ προσεχοντων. Clem. Strom. L. VII. c. 10. et surtout Orig. in Prol. Comm. in Cant. Cant.

[3] Orig. adv. Cels. L. VII. c. 41. Και αὐτον ἐπιλαμψαντα τῳ γενει των ἀνϑρωπων, και καταγγειλαντα ὁδον ϑεοσεβειας, και μηδενα το ὁσον ἐφ' ἑαυτῳ ἀγευστον καταλιποντα των ἰδιων μυστηριων, ἀλλα δι' ὑπερβαλλουσαν φιλανϑρωπιαν ἐχοντα μεν διδοναι τοις συνετωτεροις ϑεολογιαν, ἐπαραι την ψυχην ἀπο των τηδε πραγματων δυναμενην· οὐδεν ἡττον συγκαταβαινοντα και ταις ὑποδεεστεραις ἑξεσιν ἰδιωτων ἀνϑρωπων και ἁπλουστερων γυναικων, οἰκετων τε, και ἁπαξ ὡς των ὑπο μηδενος. ἡ Ἰησου μονου βεβοηϑημενων προ το ὡς ἐνεχωρει βελτιον αὐτους βιουν.

influents que l'Église catholique dans le cours de son existence; ce qui est facile à concevoir : des questions de la plus haute importance excitent l'esprit : il n'est pas de question plus grande ni plus intéressante que celle de défendre la vérité, et de fonder sa domination; la solution de cette question appartient à l'Église. Plaçant ses biens dans une grande communauté, elle étend leurs forces aussi loin qu'elle s'étend elle-même. Les chefs des communautés hérétiques, voulant rétrécir les vérités éternelles du Christianisme dans les limites de leur époque et de leur individualité, leurs ouvrages se perdirent avec l'époque même, à laquelle ils cherchaient à imprimer un caractère d'éternité. L'époque qui suivit immédiatement ne se donna pas la peine de les transmettre à la postérité, pour lui montrer, à peu d'exceptions près, qu'elle n'avait pas à en regretter la perte, et avec un juste pressentiment que le temps qui en déplorerait la perte avait tous les moyens possibles de produire de pareilles choses et que par conséquent il n'avait aucun motif de s'en alarmer. Comme au contraire les ouvrages de nos pères défendaient l'éternité, la cause de Jésus-Christ, la cause de l'Église, la cause du salut et de la consolation de l'humanité, et qu'ils avaient aussi en grande partie le courage de souffrir et de mourir pour elle, ils répandirent, sans limites de temps, mille bénédictions, brillèrent au milieu de siècles ténébreux et devinrent aussi pour le siècle présent une source d'une vie renouvelée, d'une vie plus profondément chrétienne, et agirent jusqu'à ce que nous n'ayons plus besoin de la lettre. L'amour et la vérité qui les unissent à nous, exigent qu'ils nous soient présents dans leurs écrits, jusqu'à ce que nous n'ayons plus besoin d'aucune médiation dans l'Esprit qui créa la communauté.

§ 43. Pour ce qui regarde le rapport du principe de l'unité dans l'Église primitive avec l'individualité relativement à la vie chrétienne dans le sens le plus restreint, on peut en résumer l'historique en très-peu de mots. Les mœurs des

chrétiens peuvent être regardées comme la représentation et le développement du principe intérieur et saint dans la vie; en quoi elles consistent ou par quelles actions déterminées se manifestaient les sentiments sanctifiés, c'est ce que les Apôtres enseignèrent également aux communautés par la tradition, et celles-ci le propagèrent ensuite. Mais la même lutte que l'Église avait à soutenir pour la conservation de la foi pure, se renouvela alors pour le maintien des mœurs des chrétiens, et de la même manière que cela avait eu lieu alors dans la doctrine, on devait d'abord déterminer par son entremise dans la vie ce que c'est que le Christianisme. Nous trouvons maintenant tout coordonné et déterminé; nous ne pouvons pas nous imaginer qu'il en ait jamais été autrement, et nous pensons que tout se conçoit de soi-même. Cette prévention qui n'existe que pour le présent, est cause que l'Église, son esprit, ses efforts et la nécessité de la communauté de tous ne sont pas appréciés. — Comme pour déterminer la substance de la foi, on avait eu recours à une liberté indigne du chrétien, le même cas se présenta aussi ici. D'après l'analogie, on peut supposer, et l'histoire le confirme, que l'Écriture-Sainte dut sacrifier de nouveau sa lettre et ses paroles. Ainsi, les uns disaient qu'ils étaient les maîtres du Sabbat, qu'ils étaient issus du sang royal, et que pour les fils de rois il n'y avait pas de lois. C'est ce que prétendent, comme le dit saint Clément d'Alexandrie, les sectateurs de Prodicus qui se nomment faussement eux-mêmes des Gnostiques, en soutenant qu'ils sont de leur nature les fils du premier Dieu. Mais, abusant de leur naissance illustre et de leur liberté, ils vivent comme ils veulent et ils veulent vivre dans la volupté. Comme maîtres du Sabbat, il n'y a pas de loi pour eux, pour ceux qui, par leur naissance, sont élevés au-dessus de toutes les familles, qui sont fils de rois, pour des rois enfin il n'y a pas de loi [1]. Les sectateurs de Valentin (saint Clément le déclare lui-même innocent d'actions im-

[1] Clem. Alex. Strom. L. III. c. 4. fol. 525.

morales; mais il avait séparé et isolé sa doctrine, comme d'autres, la foi, tandis qu'elle peut aussi peu être séparée de l'ouvrage que l'intérieur de sa manifestation au dehors; comme les catholiques agissaient différemment! La sainteté de la vie les précédait et les accompagnait ; mais Valentin, comme plusieurs autres hérétiques, séparait la science et la vie, la foi et les actions (l'intérieur et l'extérieur), enseignaient: Les hommes animaux reçoivent une éducation animale; ce sont ceux qui sont affermis par les œuvres et par la foi seule, qui ne possèdent pas la doctrine parfaite; ce sont ceux qui se trouvent dans l'Église. Il est nécessaire, pour cette raison, que nous (les catholiques) nous fassions de bonnes œuvres, car autrement nous ne pourrions pas nous sauver; mais ils seront sauvés eux-mêmes en tout temps, non par leurs œuvres, mais parce que, de leur nature, ils sont spirituels [1]. Et ils ajoutent comme corollaire : comme l'or ne se souille pas dans la boue, ainsi ils ne se souillent pas par des désirs déréglés. On rapporte que les sectateurs de Basilides menaient une vie plus dissolue que les païens; que les Carpocratiens soutenaient que ce qui est juste et injuste est basé uniquement sur les sentiments des hommes [2]; tant ils séparaient l'idée de la vie! Si celles-ci et plusieurs autres sectes soi-disant chrétiennes se mettaient au-dessus de toute discipline et de toute loi, d'autres faisaient exactement le contraire et imposaient à l'homme une contrainte qui était tout aussi déraisonnable que cette licence, comme, par exemple, les Marcionites. De sorte que saint Clément observe avec raison qu'on peut partager les hérétiques en deux classes, dont l'une enseignait à vivre à volonté, et l'autre affectait une sévérité impie et misanthrope [3]. Dans la plupart des cas donc, comme nous l'avons dit, la manière d'agir est déterminée, de façon que les sentiments chrétiens ne peuvent

[1] Iren. adv. Hær. L. I. c. VI. n. 2. Voyez les abominations au n. 4.
[2] Strom. L. III. c. 3. p. 515.
[3] Strom. L. III. c. 5. fol. 529.

s'y prononcer que d'une manière déterminée, et ceux qui prescrivaient des règles contraires, étaient regardés, parce qu'ils avaient aussi des sentiments contraires, comme exclus de l'Église. Mais il y a aussi des cas où l'expression des saints sentiments est abandonnée entièrement à l'individualité de chacun. Dans l'Église primitive, on devait, sous ce rapport, avoir égard surtout au mariage, de plus au maintien du droit de possession et à l'usage du boire et du manger. Le Christianisme, ayant été introduit dans un monde tout à fait corrompu, dans lequel le corps s'était totalement emparé de l'esprit et le tenait en captivité, dans lequel des débordements sensuels dans l'amour du sexe et dans les plaisirs de la table et la cupidité qui en est inséparable, avaient atteint le plus haut degré, il était naturel que les chrétiens, formant une opposition et méprisant les plaisirs sensuels, s'abstinssent entièrement la plupart du temps de ce qui formait l'unique objet de convoitise des gens du monde. Plusieurs vendaient pour cette raison leurs biens, les donnaient aux pauvres et se nourrissaient du travail de leurs mains, de manière que ce qu'ils épargnaient de son produit, ils le donnaient encore. Ils mangeaient très-peu et leurs aliments étaient des plus communs. D'autres ne se mariaient jamais, et restaient toute leur vie dans le célibat; d'autres se mariaient, mais faisaient vœu de continence; d'autres encore prenaient la résolution de ne plus convoler à de secondes noces après la mort de leur première épouse; d'autres avaient recours à d'autres mortifications. Par cette austérité, ils faisaient une impression bienfaisante sur les gens du monde adonnés à la mollesse, et leurs mœurs sévères étaient un reproche plus amer qu'aucune parole ne pouvait l'être. Mais cela ne devait être que l'expression de sentiments purs et élevés au-dessus des choses terrestres; un moyen, par lequel ils se convainquaient eux-mêmes de l'existence de ces sentiments; ainsi, ils parvenaient à en avoir la conscience, ils s'y exerçaient (de là l'ασκησις), s'y fortifiaient par cela même et influaient ensuite, en raison de leur manière

de penser, sur ceux qui les entouraient. Ils ne faisaient point pour cela de leur manière de penser une loi générale et abandonnaient à d'autres de produire, d'exprimer et de modifier les mêmes sentiments d'après leur propre individualité.

Ils regardaient donc le mariage comme une institution divine, les biens de ce monde comme un don de Dieu, le boire et le manger comme son bienfait [1]. Il n'en était pas ainsi en général hors de l'Église. Tandis que les uns croyaient ne pouvoir prouver la liberté et l'indépendance du corps autrement qu'en détruisant le corps et en se permettant toute sorte de plaisirs, ou en introduisant une communauté de femmes, afin de donner au corps un empire complet; d'autres défendaient tout à fait le mariage, comme Marcion, ou tout mariage en secondes noces, comme Montan; introduiduisaient une abstinence légale et entière de certains mets, des jeûnes sévères, longs et se renouvelant souvent, c'est-à-dire, ils faisaient de leur individualité une loi générale, ce qui parut égoïste et partant contraire au Christianisme, et ce caractère en opposition avec le Christianisme fut banni de l'Église.

§ 44. L'individualité, de sa nature, est quelque chose de limité; elle ne constitue pas l'esprit, mais elle s'y trouve seulement et en est la forme; elle est même souvent locale,

[1] Can. Apost. 43. Ει τις — γαμου και κρεων και οἰνου οὐ δι' ἀσκησιν, ἀλλα δια βδελυριαν ἀπεχεται, ἐπιλανθανομενος ὁτι παντα καλα λιαν, και ὁτι ἀῤῥεν και θηλυ ἐποιησεν ὁ θεος τον ἀνθρωπον, ἀλλα βλασφημων διαβαλλει — της ἐκκλησιας ἀποβαλλεσθω. Cette défense se trouve aussi souvent dans les Constitutions Apostoliques L. VI. c. 10. 11. 14. 26. On voit par là et par ce que dit Eusèbe L. IV. c. 23., où Denis de Corinthe invite même un évêque à ne pas imposer à *tous* le joug de la virginité, combien il en coûta à l'Église pour maintenir ses principes. Par le Christianisme, il s'était manifesté une agitation de vie extrême, une masse de forces, qui, par cela même, avait besoin de l'activité la plus soutenue pour être réglée.

[2] Apollonius dans Eusèbe L. V. c. 18. Ἀλλα τις ἐστιν οὑτος ὁ προσφατος διδασκαλος: τα ἐργα αὐτου και ἡ διδασκαλια δεικνυσιν. Οὑτος ἐστιν ὁ διδαξας λυσεις γαμων. και νηστειας νομοθετησας.

temporaire, ainsi purement accidentelle, par conséquent elle est basée, sous ce rapport, sur ce qui est sensuel et périssable. Quiconque veut donc lui attribuer l'universalité, confond ce qui est sensuel avec ce qui est spirituel, ce qui est conditionnel avec ce qui ne l'est pas. On conçoit par cela même qu'il n'est pas si facile de la donner à d'autres. Marcion chercha, pour cette raison, à la faire dériver de lois supérieures; il se forma du monde une idée toute particulière, ou plutôt il l'emprunta de Cerdon; il adopta deux ou trois principes absolus; fit dériver la matière du principe absolument mauvais, en conclut que le mariage qui s'occupe de choses matérielles provient du mauvais principe, et rejeta par là l'ancien Testament, comme provenant d'un de ces principes, et trois Évangiles, après avoir tronqué le quatrième. Quel étalage! Mais c'est le propre de l'égoïsme que tout doit prendre sa forme et qu'il imprime son essence à tout, de sorte que tout l'univers et tout l'ordre du salut doivent devenir un reflet de son état borné. C'est là le propre de chaque hérésie et le fondement de son anéantissement: elle veut élever l'individualité limitée de son auteur à l'universalité; c'est pour cette raison que ce qui n'appartenait qu'à lui et à quelques individus qui partageaient ses sentiments, devait disparaître par le changement des circonstances, comme n'étant pas spirituel, comme n'étant pas vrai et comme n'existant pas. Mais ce qui sied bien à l'humilité chrétienne, c'est d'embrasser le Christianisme tout entier, de rejeter comme inutile ce qui, dans notre propre manière de voir, est contraire à l'Évangile et de former et d'éclaircir, à l'aide de son esprit, ce qui est en harmonie avec lui. C'est pourquoi que si Marcion avait eu une idée profonde du Christianisme, s'il avait eu une religiosité élevée, ses vues n'étaient pas assez profondes, sa religiosité pas assez pure pour extirper entièrement en lui l'égoïsme. (Il me semble qu'il règne une certaine partialité dans la dérivation des hérésies gnostiques; nous recherchons avec soin pour savoir de quelle théosophie orientale elles peu-

vent dériver, ce qui est bien; mais on devrait appeler ces efforts plutôt une recherche de la ressemblance des erreurs qu'une recherche de leur source; leur source se trouve dans l'homme, et se ressemble toujours pour cette raison; elles se répètent ainsi et se retrouvent partout.) On adopta deux substances éternelles et qui se combattent; c'est le reflet de la situation de sa propre âme qui, déchirée et divisée par le péché, ne trouve pas d'unité, et au lieu de chercher le péché dans la mauvaise direction de sa propre volonté, on l'élève au rang d'un être subsistant éternellement par lui-même, qui a donné à l'homme une petite portion de lui-même; on a donc défini le péché pour n'avoir pas osé l'anéantir, comme si l'on n'avait pas pu le faire, ou l'on anéantit avec lui tout l'homme. On sépara les révélations de Dieu dans l'ancien Testament de celles qui sont dans le nouveau, parce qu'on ne trouve jamais de connexion, d'unité et de marche progressive d'une sagesse dans l'état borné qui résulte du péché, parce qu'on fait passer sa propre manière de voir pour une loi de l'univers, ce qui entraîne nécessairement une séparation; comme aussi dans le jugement que plusieurs hommes portent sur l'Église chrétienne et son histoire, une partie se livre à Satan jusqu'à ce que le monde soit racheté une seconde fois! Il n'en est pas autrement de Montan que de Marcion; pour donner de l'universalité à la direction individuelle de son esprit, image renforcée de la nationalité phrygienne, l'opinion qu'il se forme de lui-même va jusqu'à se faire passer pour le Paraclet ou celui qui l'envoie, afin que son égoïsme soit universellement reconnu. C'est ainsi que saint Clément signale avec justesse ceux qui insistent sur la pureté corporelle, qui attachent du prix à des choses nulles et d'aucune valeur, comme des hommes qui transposent la vertu de l'âme dans le corps [1], tandis que le corps

[1] Strom. L. III. c. 6. fol. 532. Οἱ τοινυν πολλοι, την ἐγκρατειαν οὐκ εἰδοτες, σωματι πολιτευονται, ἀλλ' οὐ πνευματι. Γη δε και σποδος το σωμα ἀνευ πνευματος. Voyez la belle définition de la chasteté Strom. L. V. c. I. fol. 652. ἁγνεια δ'ἐστι. φρονειν ὁσια. En revanche, un Montaniste dit dans

sans l'âme n'est que poussière et cendre. Tertullien, après avoir embrassé le parti des Montanistes, disait : les catholiques nous répudient, parce que nous enseignons plus souvent à jeûner qu'à se marier [1]. Mais saint Clément s'exprime bien plus noblement et plus chrétiennement en disant : Nous croyons la virginité heureuse, ainsi que ceux qui la gardent; nous admirons aussi la monogamie et sa dignité, mais nous pensons qu'il faut avoir de la sympathie, et nous devons aider à supporter mutuellement les fardeaux, afin que nul ne croie qu'il est debout, tandis qu'il tombe [2]. Le témoignage de saint Clément peut être cité ici de préférence à tous les autres, parce qu'il dit expressément qu'il exprime les sentiments de son Église [3]. Mais Tertullien lui-même expose très-bien les sentiments de l'Église catholique, en citant les raisons que les catholiques opposaient aux innovations égoïstes des Montanistes. Dans l'Église catholique, on jeûnait à dater des temps apostoliques et d'un consentement unanime, pendant certains jours, tant pour les raisons que nous avons déjà indiquées précédemment que pour exprimer la tristesse intérieure qu'on ressentait des souffrances de Jésus-Christ pendant ces jours [4]. Il en était de même du carême. Le passage suivant se rattache donc à ceci : Hors ce temps, disent les catholiques ou ceux qui s'adonnent à la vie animale, chacun peut jeûner comme il l'entend et d'après ses relations extérieures, mais non d'après de ***nouvelles dispositions législatives***. Les Apôtres en ont agi ainsi à cet égard sans introduire de jeûnes fixes et universels, — nos Xérophagies (celles des Monta-

Origène (Opp. Tom. IV. fol. 694. La Rue.) : Ne accedas ad me, quoniam mundus sum, non enim accepi uxorem, nec est sepulcbrum patens guttur meum, sed sum Nazaræus Dei, non bibens vinum sicut illi.

[1] Tert. De Jejun. c. I. Hi paracleto controversiam faciunt, plane quod doceant, sæpius jejunare quam nubere.

[2] Strom. L. III. c. 1. fol. 511. Voyez la belle action d'Alcibiade, Ascète et martyr, dans Eusèbe L. V. c. 3.

[3] L. L. Τινα οὖν τοις ἡμετεροις δοκει περι το προκειμενου, λεκτεον κ. τ. λ.

[4] Tert. De Jejun. c. II. Certe in Evangelio illos dies jejuniis determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus.

nistes) sont une loi imitée de la superstition des païens et qui y a beaucoup de rapport; par cette loi, en se mortifiant et en s'abstenant de certains mets, on révère Apis, Isis et la Grande Mère, tandis que la foi est libre en Jésus-Christ et qu'on n'a pas besoin de s'abstenir des aliments qui sont exceptés dans la loi des Juifs, puisque l'Apôtre les a permis tous et qu'il répudie ceux qui, de même qu'ils défendent le mariage, défendent l'usage de certains aliments créés par Dieu. Nous (les Montanistes) avons déjà alors été signalés comme des hommes qui, dans les temps les plus récents, abandonnons la foi, écoutons des esprits qui égarent le monde, des maîtres imposteurs, comme des hommes qui avons une conscience aduste. Nous serons aussi châtiés avec les Galates comme des hommes qui observons certains jours, certains mois et certaines années. Ils nous opposent aussi Isaïe qui dit que le Seigneur ne désire pas de tels jeûnes, c'est-à-dire, qu'il ne veut pas l'abstinence d'aliments, mais des œuvres de justice. Le Seigneur lui-même a écarté tous les scrupules relativement aux aliments, en disant que l'homme n'est pas souillé par ce qui entre par sa bouche, mais par ce qui en sort. — C'est ainsi qu'enseigne aussi l'Apôtre que les aliments ne nous rendent pas agréables à Dieu, que si nous mangeons, nous n'en avons rien davantage, et que si nous ne mangeons pas, nous n'en avons pas moins (I. Cor. 8, 8.). *Ce qui est le plus urgent, c'est que nous croyions de tout notre cœur et que nous aimions Dieu et notre prochain* [1]. A ces principes lumineux des catholiques qu'il prétend être adonnés à la vie animale, Tertullien oppose maintenant ses sophismes égoïstes. — Il se développa donc, aussi sous ce rapport, librement et sans gêne, une multitude infinie d'individualités qui existaient les unes à côté des autres; l'Église regardait toutes les choses extérieures pour ce qu'elles sont, comme données à l'esprit pour s'y former, pour s'y exercer et pour se produire; mais toutes ces différences étaient animées par

[1] Tert. De Jejun c. II. cf. c. 13.

un esprit qui pour cette raison unissait aussi tous les hommes dans l'amour, dans la joie et dans la paix.

§ 45. Mais s'il arrivait que quelqu'un se prononçât contre une coutume chrétienne généralement reçue, et qui exprimait les sentiments des chrétiens seulement par elle-même, mais non par ce qui lui était opposé; deux cas pouvaient se présenter : ou il niait le caractère chrétien de la coutume qui lui était opposée, ou il l'admettait à la vérité, mais ses sentiments contraires au Christianisme avaient encore un tel pouvoir sur lui qu'il lui était impossible de triompher. Dans le premier cas, il était absolument indigne de la communauté chrétienne et on l'en excluait, comme celui qui s'opposait avec connaissance de cause à la doctrine des chrétiens, et jusqu'ici il a été question de ceux-ci. Dans le second cas, on le regardait comme un homme qui était seulement sur le point de devenir chrétien, et on le reléguait par conséquent dans la classe préparatoire, comme un catéchumène, et on le reléguait d'autant plus que sa mauvaise action trahissait encore quelque éloignement pour les sentiments d'un chrétien. Ni l'un ni l'autre ne pouvaient être qualifiés d'avoir violé la liberté chrétienne, parce que celui-là aurait invoqué directement une liberté contraire au Christianisme et que celui-ci n'était pas encore parvenu à se mettre au niveau de la liberté chrétienne. Le dernier devait aussi se former préalablement une idée plus élevée de la dignité et de l'excellence de l'Église chrétienne, et apprendre à apprécier le mérite d'en être membre. Ce qui s'effectuait, en ce que l'Église montrait quelle haute idée elle avait d'elle-même, en l'excluant partiellement ou totalement de sa communauté, et le coupable montrait que le sentiment du mérite de l'Église ne lui était pas étranger, par cela même qu'il ne s'en séparait pas, ce qui lui était absolument libre. En regardant donc cette liberté comme nulle, il montrait de la disposition pour la liberté que l'Église lui offrait; en l'éloi-

gnant de son sein, elle le faisait dans le but de le rapprocher davantage d'elle, et en lui ôtant sa mauvaise liberté, elle lui en donnait une plus élevée. — Les communautés hérétiques s'arrêtaient ici aussi à des extrêmes : ou elles n'avaient aucune institution de pénitence, et l'on y admettait tout aussi bien ceux qui avaient une théorie opposée au Christianisme que ceux dont les mœurs y étaient contraires ; ou bien leur arrogance, qui ressemblait à celle qui leur avait donné l'existence, ne permettait pas qu'aucun repentir reconciliât les individus avec la communauté. Tels étaient les Montanistes, les Novatiens et les Donatistes ; parmi les Marcionites, les personnes mariées formaient aussi la classe pénitente. Si donc les actes extérieurs étaient regardés pour rien chez les premiers, chez les derniers ils étaient trop estimés ; si la liberté était un acte arbitraire et léger chez les uns, elle était un acte cruel et arbitraire à la fois chez les autres [1].

§ 46. En réfléchissant au contenu de ce chapitre et du précédent, nous sommes naturellement amenés à ajouter ici quelques réflexions sur la véritable nature des oppositions qui existent dans le domaine de l'Église, au risque même de devoir nous répéter. Par là, nous voulons en même temps répondre à quelques reproches que l'on a déjà faits à l'Église des trois premiers siècles. — On vante comme le secret de toute véritable vie qu'elle pénètre à travers ce qui lui est opposé ; on dit encore que toutes les choses opposées ne le sont véritablement et réellement que parce qu'elles se trouvent dans le même corps. Le chœur des chanteurs se forme, en ce que les voix de différentes personnes, d'hommes et de femmes, de jeunes gens et de filles, chacun à sa manière, se confondent en une harmonie. Sans la variété et la différence, il en résulte une monotonie fatigante et assoupis-

[1] Tertull. De Præsc. Hær. c. 41. Non omittam ipsius etiam conversationis hæreticæ descriptionem : quam futilis, quam terrena, quam humana sit ; sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suæ congruens.

sante; sans l'accord, une dissonnance choquante. L'art du chef d'orchestre, qui doit avoir un sentiment vif de l'harmonie, afin que, devant diriger les autres, il sache en faire observer les règles, consistera en ce qu'il remarquera bien la dissonnance, mais qu'il sera assez sage pour chercher à la corriger et à conserver la voix qui y aura donné lieu, pour que le tout ne soit pas privé d'une partie essentielle. Celui qui chante la basse, ne devra pas s'imaginer que sa partie ne consiste que dans une forte basse, et que par conséquent plus il chante bas, mieux il vaut, mais il devra tâcher de mettre sa voix en harmonie avec la suavité et la douceur des autres. Si, incapable de remarquer lui-même sa disharmonie, il ne voulait point profiter des observations du chef d'orchestre, ou s'il s'imaginait de réunir en lui seul toute l'harmonie, il devrait être relégué de la société, comme un homme incapable de se former, comme ennemi de l'accord et troublant toute l'harmonie. Car il ne formait pas une opposition, puisque de véritables oppositions ne peuvent exister dans l'unité, mais il formait une contradiction. Valentin raconte quelque chose de semblable dans un joli mythe. Il y eut des perturbations dans le monde intellectuel, parce qu'un *aéon* (αἰών), méprisant son *pléroma* (πλήρωμα), son complément, voulait sonder séparément le Père commun. Le Saint-Esprit enseigna aux insensés que Bythos (βυθός) ne pouvait être approfondi que lorsqu'on restait attaché à la communauté; ils se réunirent donc tous en lui; chaque aéon devint dès lors ce qu'étaient les autres, sans cesser d'être ce qu'il était lui-même; il devint nous (νους), logos (λογος), anthropos (ἄνθρωπος), etc., c'est-à-dire, tous se complétèrent, formèrent une harmonie admirable; chacun reçut des autres ce qui lui manquait. Ainsi, ils parvinrent à la vraie connaissance et louèrent le Père commun. (Il emprunte cela sans doute à l'Église catholique et l'applique au monde intellectuel, pour autant que ses principes le lui permettent; car il ne peut rien trouver de semblable dans son école; de même que dans ses développements de la vie depuis l'origine, il

connaît aussi l'Ecclésiasticos et les Marcariotes, la béatitude dans la communauté de l'Église! Hélas! il ôte à l'Église ce qu'elle a de plus sublime et l'applique au monde intellectuel ; il ne veut point voir dans celle-là ce qui ne convient pas à celle-ci ; il y aurait senti ce qu'il invente maintenant).

D'après ce que nous avons dit, tout ce qui peut donc être véritablement contraire dans le *domaine du Christianisme*, doit être basé sur l'unité, doit pouvoir s'y mouvoir librement et sans gêne, et, pour parler des oppositions les plus générales, la conception du Christianisme doit se trouver à côté de celle des idéalistes, et le vrai mysticisme, qu'il soit contemplatif ou pratique, doit être à côté de la vraie spéculation chrétienne dans ses directions les plus variées. Et comme il est vrai que la religion fait naître différentes manières de voir d'après les différents âges, les degrés de culture, les nations, les tribus, les familles, les individus, et même dans ceux-ci, d'après la différence de leur développement intellectuel, et qu'elle ne se manifeste complétement que dans une infinité de semblables différences, cette infinité doit être possible dans l'unité, pour autant qu'elle se manifeste dans de véritables oppositions, parce que l'unité se trouve aussi dans l'iufinité; s'il n'en était pas ainsi, elle ne serait pas non plus le développement infini d'une seule et même chose. — Ces oppositions étant possibles, elles doivent aussi exister réellement, parce que la vraie vie n'existe que lorsqu'elle est pénétrée de ce qui lui est opposé. C'est justement pour cette raison que nous avons dit plus haut qu'aucune véritable vie chrétienne n'est possible dans l'hérésie, parec qu'il n'y a pas d'opposition, et qu'il ne peut y en avoir, parce qu'il n'y a pas d'unité. Car si, en se séparant, les hérétiques avaient emporté l'unité, leur existence n'eût point été possible; mais pour cette raison même ils ne pouvaient pas former de véritables oppositions, parce que la véritable opposition n'est telle que par rapport à une autre avec laquelle elle existe en même temps, avec laquelle elle se confond, conséquemment elle a besoin de l'unité. La chose

donc qui dans l'Église a la véritable nature de l'opposition, se montre toujours seule hors d'elle ; elle n'est donc pas une opposition, par conséquent elle n'est pas susceptible de vie, parce qu'elle ne trouve pas son complément, mais qu'elle se consume elle-même de peine ou de colère et périt à la longue. C'est exactement ce qu'Origène dit dans un passage que nous avons cité plus haut relativement aux sectes mystiques. Si dans ceux qui voulaient vivre seuls, il naissait des oppositions comme conditions de la vie, il est impossible que ce soient des oppositions proprement dites, mais ce sont plutôt des contradictions, parce que celles-là présupposent l'unité; mais c'est pour cette raison même que ce ne peut être une véritable communauté, puisqu'aucune véritable vie n'est possible dans les contradictions. Si donc Tertullien dit, en parlant des hérésies, qu'elles se sont toutes confondues, aucune véritable communauté n'y était possible; et si les contradictions se changeaient quelquefois en de principes vrais, elles devaient porter le cachet de l'unité, c'est-à-dire, que ceux qui voulaient vivre seuls, aussitôt qu'ils parviennent à se reconnaître eux-mêmes, ont cessé d'avoir le goût de la vie isolée qui passe dès lors à la communauté. — Si l'on objectait que ce n'est pas là la conséquence, parce que nous avons considéré plus haut les hérésies comme des oppositions à l'égard de l'Église, ayant été signalées en même temps comme n'existant pas dans l'unité avec elle, et de vrais principes ne pouvant exister que dans l'unité; qu'on n'est pas d'accord non plus, lorsque, d'un autre côté, l'on suppose toutes les oppositions possibles dans l'unité et qu'on attribue par là à l'Église la faculté de vivre par elle-même, reconnaissant en même temps qu'elle a besoin des hérésies pour l'éveiller et pour la compléter. En ce cas, nous devons certainement avouer que nous aurions dû nommer les hérésies, non des oppositions à l'égard de l'Église, mais toujours des contradictions. Pour ce qui regarde l'autre point, l'objection acquiert d'autant plus d'importance que d'autres principes de l'Église primitive semblent être renversés en même

temps. Car si les hérésies ont été exclues de l'unité de l'Église, et qu'elles appartiennent néanmoins nécessairement à la vie de l'Église, comment peuvent-elles être hors de l'Église? l'Église ne devait-elle pas plutôt étendre l'unité qu'elle établit elle-même et la transformer en une unité plus élevée, par rapport à laquelle elle, qui prit exclusivement ce nom, ne forme elle-même qu'une partie de cette unité? Et comment pouvait-on regarder les hérésies comme mauvaises, si elles sont un phénomène *nécessaire?* — Or, je ne vois pas comment l'Église ait pu former une unité plus élevée avec les hérésies qui s'en sont séparées, avec l'école de Marcion, de Manes, de Paul, d'Artémas et d'autres. Ou en quoi consiste l'unité, si un Artémon peut dire que Jésus-Christ n'est pas le vrai Dieu, tandis que l'Église enseigne qu'il l'est? Si un Manes suppose une mauvaise substance de toute éternité et s'il fait venir le Paraclet avec lui? Elle aurait donc adopté en elle-même, non une opposition, mais une contradiction; et quoiqu'on se fût dit qu'on forme une unité, *une vie,* il n'en eût pas été ainsi en effet. Si nous partons de la diversité qui existe entre les différentes parties de leur substance et que nous considérions la différence entre l'Église et l'hérésie en général, nous trouvons qu'elles diffèrent entre elles, pour le dire en un mot, comme l'amour et l'égoïsme. Où s'y trouve l'unité? L'amour et l'égoïsme ne sont pas des oppositions. Il ne serait pas rationnel de se représenter les oppositions entre l'Église et l'hérésie de manière qu'il y eût entre elles la différence qui existe entre le repos et le mouvement. Car nous avons vu des hérésies qui se reposaient et d'autres qui étaient simplement en mouvement; mais dans l'Église le repos était en mouvement et le mouvement en repos, c'est-à-dire, que les oppositions pénétraient jusqu'à l'unité. On pourrait dire aussi que, pendant que les Gnostiques, raffinant et spiritualisant tout, se présentaient d'un côté comme l'idéal, et les Montanistes, prenant les choses dans l'état le plus grossier, paraissaient de l'autre comme la réalité, que les deux extrêmes furent séparés et que tout fut ainsi ramené à l'unité par l'Église

catholique. — L'Église, renfermant, dans son unité, toutes les oppositions et étant de tous côtés, elle a sans doute de l'affinité avec toutes; c'est pour cette raison même que ces deux partis, en opposition du reste l'un avec l'autre, pouvaient naître de son sein, comme aussi ils trouvèrent tous deux, après qu'ils ne purent plus exister séparément, leur point de contact en elle, qui ne put néanmoins produire leur réconciliation, mais qui opéra leur dissolution dans l'Église; ou en d'autres termes : leurs contradictions se changèrent insensiblement en oppositions, ce qui produisit l'unité, et leur réconciliation fut par cela même un retour à l'Église. Mais de cela même il résulte que l'Église contenait, il est vrai, en elle toutes les vérités chrétiennes des deux écoles en opposition l'une avec l'autre, comme elles les avaient puisées en elle lorsqu'elles s'en séparèrent; mais ce qui les rendit toutes deux hérétiques, c'est ce dont l'unité ne se trouvait pas dans l'Église, autrement il n'y aurait pas eu de raison de s'en séparer. L'Église formait ainsi l'unité inconnue de toutes les hérésies avant la séparation, et l'unité connue depuis la séparation; mais, pendant la séparation, elle était en contradiction avec toutes, comme toutes l'étaient entre elles. Le vrai Montanisme comme aussi le vrai Gnosticisme n'avaient absolument rien du Christianisme, aussi bien quant à la substance que quant à la forme; c'est pourquoi ils ne formaient aucune opposition chrétienne et ne pouvaient pas pour cette raison être admis dans la communauté chrétienne. Mais, pour ce qui regarde la possibilité de la vie indépendante de l'Église sans contradiction hérétique, il faut bien remarquer que nous avons déjà dit qu'il y a encore du mal dans l'Église, et c'est ce qui forme la source de l'erreur. C'est par le mal que ce qui de sa nature est destiné à être une opposition, devient une contradiction; tandis qu'il est toujours possible et qu'on est toujours en droit d'exiger que les fidèles, s'en tenant toujours à la véritable nature de l'opposition, représentent l'infinité des développements qui sont possibles dans la religion chretienne et mettent ainsi en

mouvement et conservent la vie par le moyen du jeu libre des innombrables individualités qui se meuvent avec harmonie. Les oppositions qui sont la condition de la vie, dégénérant souvent ainsi en contradictions, l'Église adopte aussi avec raison pour sa vie leur concours sous la forme d'oppositions manquées, sans les regarder pour cela comme essentiellement nécessaires et sans les approuver; de la même manière que le mal ne devient pas le bien, quoiqu'il le produise, et qu'on doive toujours admettre que le bien par lui-même devrait pouvoir se montrer sans le mal.

§ 47. Il nous reste encore à examiner le rapport du principe de l'unité avec le développement du culte extérieur des individualités. Le culte, pour autant que nous avons à le considérer ici, est la représentation d'idées religieuses, de mouvements et de faits par des formes dans l'espace, par des symboles corporels et par des actions symboliques, alternant avec la parole ou accompagnés de celle-ci. Comme la doctrine est la foi intérieure de l'Église renfermée dans des idées, ainsi le culte est en majeure partie cette foi même, se réfléchissant par des marques significatives. C'est par cette identité qui existe entre le culte et la doctrine, qu'on peut s'expliquer pourquoi les chrétiens insistaient, dès le deuxième siècle de l'Église, tant sur l'unité de doctrine que sur l'unité de culte, et que cette tendance ne s'est encore perdue en aucun temps. C'est pour cette raison que les évêques de Palestine, en contestation au sujet de la fête de Pâques, s'exprimaient ainsi : Ayez soin que des copies de nos mandements soient adressées à toutes les églises, *afin que nous ne nous rendions coupables de la faute de ceux qui égarent leurs ouailles avec légèreté* [1]. C'est aussi d'après cela qu'il faut juger la conduite du pape Victor, et non selon le lieu commun de l'ambition, ni selon celui de la domination. Il ne s'agissait presque pas autant du jour que des senti-

[1] Eus. Hist. Eccles. L. V. c. 25.

ments', à savoir, du rapprochement du Judaïsme, dont l'expression semblait être la célébration de la fête de Pâques avec les Juifs. L'Église primitive fournit plusieurs exemples du rapport dont nous venons de parler entre le culte et la doctrine. Plusieurs écoles gnostiques ne célébraient pas la nativité de Jésus-Christ : elles donnaient à connaître par là que Jésus-Christ est un homme ordinaire, dont la naissance ne doit pas être l'objet d'une réjouissance particulière ; en revanche, elles célébraient la fête de son baptême, parce que ce n'est qu'alors que la divinité s'unit à lui par ce baptême. D'autres ne célébraient pas la passion de Jésus-Christ, parce qu'elles lui donnaient un corps apparent, qui ne pouvait pas souffrir, ou elles croyaient que la divinité se retirait à l'approche des souffrances. D'autres n'observaient pas la fête de Pâques, parce qu'elles niaient la résurrection. Si saint Cyprien insistait sur la nécessité de rebaptiser ceux qui avaient été baptisés par des hérétiques, parce qu'il regardait la rémission des péchés comme impossible dans les communautés hérétiques, le pape Étienne ne permettait pas de rebaptiser les hérétiques, parce qu'il croyait qu'ils pouvaient obtenir la rémission de leurs péchés et se sauver par leurs sentiments et par leur foi individuelle. — Comme, d'après cela, le culte extérieur est la représentation de la foi intérieure, eu égard à l'unité de la foi, il était nécessaire de produire ce phénomène que le culte, compris dans tout son ensemble, se développât de la même manière dans toute l'étendue de l'Église. La question de savoir s'il est permis aussi de se servir dans le Christianisme de la religion la plus spirituelle, des symboles corporels, n'appartient pas à notre sujet; nous en dirons cependant un mot. Cela repose sur une impulsion de la nature : dans la supposition qu'il se trouve en nous une forte religiosité, nous sommes forcés de continuer de produire de semblables reflets jusqu'à ce que notre propriété religieuse s'y soit manifestée comme dans la doctrine; nous croyons qu'elle n'existe pas en nous d'une manière bien vive, si nous ne la retrouvons pas complé-

tement au dehors. Et c'est un bien qu'il en est ainsi : si nous rencontrons ensuite nos productions, notre force religieuse qui a produit le symbole est de nouveau excitée et reproduite; des races pleines de vigueur réfléchissent aussi de cette sorte leur vie intérieure sur des générations futures qui, peut-être sans force, ne peuvent pas former, mais seulement recevoir; mais pourvu qu'elles aient seulement la faculté de comprendre ce que celles-là ont produit, la même vie qui s'est manifestée dans les autres, se reproduit aussi en elles. (Des époques et des hommes sans vigueur ne sauraient produire ni culte ni doctrine; ils éprouvent même une espèce d'aversion pour cela; tout est trop faible en eux pour qu'il puisse y avoir quelque chose de marquant, quelque chose qui *se manifeste* avec joie et avec gaieté; c'est pour cette raison qu'on désire que les choses soient aussi chancelantes et aussi incertaines que possible; on doit pouvoir en penser et en croire tout ce que l'on veut, et conséquemment rien du tout; on doit prendre tout dans sa plus large acception, afin que tout — puisse se mouvoir librement et que rien ne puisse être rejeté comme contraire au Christianisme; image parfaite d'une faiblesse, comme aussi d'une désunion et d'une incrédulité intérieure). De plus, la religiosité chrétienne est nécessairement une religiosité commune; nous ne connaissons pas de contact immédiat d'esprits bornés; des symboles procurent des mouvements intérieurs comme la parole; ils deviennent ainsi non-seulement le point de réunion de tous, mais aussi l'organe par lequel l'intérieur de l'individu s'écoule dans la totalite et réagit de celle-ci sur lui. Cette sainte symbolique est donc l'expression de sentiments inexprimables; ce que la parole ne peut pas exprimer, notamment les sentiments qui débordent l'homme, est souvent produit par une action significative. Des pensées sublimes s'emparent tout à coup de lui, agissent sur lui avec une force qui pénètre au travers de lui, qui l'ébranle souvent, et le placent dans une région plus élevée. Les signes symboliques ont en général une

connexion intime avec la religion : ils sont si mystérieux et cependant si éloquents[1]. Que ces signes sont familiers au Christianisme, c'est ce qui résulte déjà de ce que Jésus-Christ donne, sous la forme d'un symbole, ce qu'il offre de plus sublime à ses fidèles, c'est-à-dire, *lui-même;* il fait résulter l'admission dans sa communauté d'une action symbolique; lorsqu'il leur donne le Saint-Esprit, il les anime de son souffle; lorsqu'il veut enseigner l'humilité à ses disciples, il leur lave les pieds. La nature et l'art furent également imités par là dans son Église. Mais il convenait que ce qu'il transmit ainsi à ses fidèles pour s'en servir continuellement, se distinguât d'une manière particulière : le symbole et la substance, le signe et la chose se confondent, c'est le sacrement; le pain ne le figure pas seulement, c'est lui-même; nous ne nous le rappelons pas seulement; il est présent, il est en nous, et nous en lui; le baptême ne signifie pas seulement la purification, le vrai baptême est la purification même. Mais si les symboles que l'Église a créés par une impulsion intérieure, ne possèdent pas cette vertu, ils réunissent néanmoins les fidèles autour d'eux; ils sont tous ensemble un organe et une expression de l'amour, et là où deux ou trois personnes sont réunies au nom de Jésus-Christ, il est au milieu d'elles. C'est ce qu'observe déjà saint Ignace qui, pour cette raison, attribue aussi aux réunions des chrétiens une vertu sanctifiante et propre à pardonner les péchés, parce qu'elles sont l'expression de l'amour. — C'est donc de l'essence de la symbolique religieuse de se développer partout de la même manière dans ses parties principales, et d'exprimer aussi l'unité spirituelle d'une manière uniforme; il serait insipide de dire qu'il faut insister sur cette unité extérieure *pour* représenter l'unité intérieure. Ce serait vouloir raffiner et aller trop loin. On ne se propose ici aucun but; c'est un développement libre, naturel, et voilà

[1] Voyez Creuzer, Ideen zu einer Physik des Symbols in seiner Symbolik und Myth. I. Th. s. 52.

pourquoi que c'est par suite d'une nécessité intérieure une unité dans les *bornes précitées.*

§ 48. Il était réservé à l'Église et à ses diverses parties de déterminer quelle devait être la série des symboles et des actions symboliques, leur rapport avec la parole et la poésie, et comment ils devaient être remplacés par des paroles et par une poésie qui se rattachassent à celles de Jésus-Christ. La grande sagesse des Apôtres se manifeste aussi en ceci aux yeux de l'observateur. Ils firent peu à cet égard et ce qu'ils firent ne se ressemble pas partout. En général, on ne peut rien prescrire de précis à ce sujet. Tout doit être une exposition libre de la religion à l'extérieur qui, dans le cours des siècles, *doit se développer d'elle-même d'après les besoins,* et il n'y a que ce qui n'y est point ajouté du dehors, mais qui agit de l'intérieur au dehors, qui puisse être regardé comme véritablement conforme au but que l'on se propose. Les Apôtres étaient occupés à élever l'édifice du Christianisme intérieur; il ne pouvait nullement être question de le représenter par des symboles et des formes liturgiques, parce que l'intérieur qui doit se réfléchir dans ceux-ci devait seulement être créé, et de là il résulte déjà que celui qui veut faire passer le temps des Apôtres pour un modèle éternel à cet égard, montre qu'il ne connaît point l'essence du culte extérieur; il se montre déjà attaché à l'extérieur, parce qu'il considère le culte comme quelque chose qui doit provenir du dehors ou qu'il faut détacher; il croit aussi célébrer la cène comme Jésus-Christ et ses Apôtres, parce qu'il n'observe pas de formes extérieures, tandis qu'on ne la célèbre comme eux que lorsqu'on a leur intérieur, et non, lorsqu'on n'observe pas telle ou telle forme extérieure. Et que fait donc un tel, si ce n'est qu'il déclare que la forme d'un certain temps est la forme de tous les temps, et qu'il réduit ainsi tout en réalité à une seule forme. Les premiers chrétiens étant persécutés, avaient toujours sujet d'être tristes, tandis que la liturgie dans ses symboles et sa poésie libre

annonce plutôt la gaieté et la joie. C'est ainsi que, pendant la longue paix dont on jouit au troisième siècle, nous remarquons aussitôt une tendance puissante des mouvements intérieurs à se manifester par la magnificence d'un culte extérieur. Le temple des chrétiens à Nicomédie, qui surpassait en splendeur le palais de l'empereur même, nous le fait supposer, et plus encore, le grand nombre de vases d'or et d'argent qui, lors de la persécution de Dioclétien, pouvait avoir été enlevé par les païens. Et comment pouvons-nous nous rendre compte en quelque sorte que, par la protection de Constantin, il se développa tout à coup un culte si riche en cérémonies, si nous n'admettons pas que jusque-là l'effusion de l'intérieur avait été arrêtée d'une manière violente, qu'elle était toujours sur le point d'avoir lieu, mais qu'elle ne le pouvait pas, que maintenant elle s'effectuait avec d'autant plus d'empressement et de vivacité, plus l'esprit agissait avec force et moins elle éprouvait de résistance ? La communauté, qui est l'essence de l'Église catholique, est un sentiment inexprimable; les idées ne suffisent pas ici; plus elle se développait, et plus elle pouvait se montrer librement, plus il fallait adopter de symboles. Les sectes, au contraire, étant égoïstes de leur nature, sont disgracieuses et par cela même nécessairement ennemies du bien. (Dans la lutte contre le paganisme, qui cherchait à représenter l'intérieur non extérieurement, mais qui croyait avoir épuisé la religion dans son intérieur, on devait aussi, ce qui ne doit pas être oublié, se servir de toutes les cérémonies avec toutes les précautions possibles.) Si nous remarquons ici, d'un côté, une tendance vers des évolutions symboliques, de l'autre, un ralentissement, et en général, une extension progressive, nous devons, en conséquence, observer que l'Église ne mettait pas de bornes aux besoins et que l'unité ne consistait pas en ce que les deux premiers siècles servaient de règle au troisième, ou que celui-ci s'arrogeait un tel droit sur les siècles à venir, ou qu'il l'attribuait aux siècles précédents. — Aussi, sous d'autres rapports, nous trouvons le

développement le plus libre. Les besoins du moment n'étaient pas partout les mêmes; ainsi, les évêques d'une contrée étaient obligés d'opposer une fête chrétienne à une cérémonie païenne, afin que les chrétiens, occupés du culte chrétien, ne s'occupassent du culte païen; ou bien, le culte païen, par quelque analogie, donnait lieu à une cérémonie chrétienne; dans une autre contrée, on devait s'efforcer à donner à un symbole païen ou à un usage un esprit chrétien, parce que le peuple ne voulait pas y renoncer, ou parce qu'il paraissait convenable. L'Église agissait en cela très-franchement. Les cérémonies païennes aussi bien que juives, comme telles, ne sont pas mauvaises, comme n'étant rien d'extérieur; mais l'intention qu'on y attache peut être mauvaise. L'Église chrétienne pouvait donc adopter des symboles païens (même des formules de prières, comme le kyrié-éléison), pourvu qu'ils dénotassent quelque chose, et y attacher une idée chrétienne. Vouloir en faire un reproche à l'Église, ce serait le propre d'un esprit borné, gnostique et pharisien. L'Église n'a-t-elle pas non plus adopté les langues anciennes, et une foule de mots avec d'autres significations? L'extérieur par lui-même est-il impur ou pur? — Jésus-Christ avait pris des Juifs toutes les cérémonies du culte qu'il nous a transmis, comme la cène, le baptême, etc.; il avait même composé le Pater d'après une ancienne formule de prière; et les Apôtres avaient emprunté, par exemple, l'imposition des mains à la synagogue. Ils n'empruntèrent aucune cérémonie païenne, parce qu'ils ne vivaient pas au milieu des païens. Mais comme le judaïsme ne devait point se réunir au paganisme, mais que tous deux devaient se confondre dans le Christianisme, celui-ci se propageant parmi les païens, il était naturel qu'il adoptât plusieurs cérémonies de leur culte : on leur démontra que ce n'était pas la circoncision qu'il fallait, mais la foi en Jésus-Christ et le nouvel esprit. — Enfin, les différents caractères de l'Orient et de l'Occident qui se retrouvent aussi dans leurs liturgies, se font déjà remarquer; si, sous ce rapport, ils

s'éloignaient l'un de l'autre, ils étaient toutefois unis étroitement par quelque chose de plus élevé. Le principe d'unité était donc au-dessus des formes et n'avait d'autre but dans tous ses mouvements que d'exprimer *un même* esprit au milieu de leur variété. — Passons de ces considérations générales à des témoignages particuliers. Saint Firmilien dit dans sa lettre adressée à saint Cyprien : Les Romains n'observent pas tout ce qui a été transmis originairement —; cela résulte déjà de ce que, par rapport à la fête pascale et *à plusieurs autres cérémonies saintes,* il existe chez eux quelque différence et qu'on n'y observe pas tout de la même manière qu'à Jérusalem. Aussi, dans la plupart des autres pays, il y a de la différence selon les circonstances extérieures; toutefois, la paix et l'unité de l'Église catholique n'en furent jamais troublées [1]. On fait preuve d'un esprit qui n'a pas une grande idée de l'essence de l'unité, qui a une idée confuse de l'esprit unique qui anime les fidèles, qui a une prédilection pour les choses mesquines et pour les bagatelles, qui se rabaisse aux choses extérieures, lorsqu'outre l'unité dont nous avons parlé ci-dessus, et qui s'offre d'*elle-même,* on en souhaite encore une autre; on ne ferait même qu'imposer autant de chaînes à l'unité spirituelle et on limiterait sa reconnaissance universelle à proportion qu'on y mettrait des bornes *accidentelles* et extérieures qui sont soumises à tant de conditions, et l'unité spirituelle serait en danger là même où elle se trouve déjà, si l'on voulait y mettre ces bornes partout où elle existe. Et il serait non-seulement ridicule, mais même inexcusable de vouloir détruire ou ne pas seconder l'unité intérieure en faveur de l'unité extérieure. Victor menaça jadis de *le* faire; aussi encourut-il le blâme de saint Irénée; car on peut toujours célébrer la fête de Pâques avec les Juifs sans être juif. Si donc nous ne pouvons pas découvrir dans la conduite de Victor des sentiments ambitieux, nous trouvons du

[1] Ep. 75. inter Cyp.

moins dans cette manière d'envisager la chose des vues bornées, quoique faciles à expliquer. Il s'agit dans cette dispute, dit saint Irénée, non-seulement du temps, mais aussi de la forme même du carême. Car les uns croient devoir jeûner pendant un jour, les autres pendant deux, d'autres pendant plusieurs, d'autres encore pendant quarante jours, de sorte que les heures du jour et de la nuit déterminent le temps du jour. Une telle différence dans le carême ne date point de nos jours, mais existait déjà anciennement, du temps de nos ancêtres, qui vraisemblablement n'étaient pas si rigoureux et qui, dans leur simplicité et leur ignorance, établirent la coutume actuellement en vigueur. Mais, malgré cela, ils restèrent en communauté avec nous et nous avec eux, *et la différence dans le carême représentait l'unité de la foi.* — Les prêtres qui, avant Soter, administraient l'Église, que vous administrez maintenant, je parle d'Anicet, de Pie, d'Hygin, de Télesphore et de Sixte, ne célébraient jamais la fête de Pâques comme ceux-là et ne permettaient pas à leurs ouailles de la célébrer ainsi; cependant ils restèrent en communauté avec ceux qui de ces églises où on la célébrait de la manière précitée, vinrent à eux, quoique, de cette façon, la différence se fît remarquer davantage. Mais on n'écarta personne à cause de cette différence. Au contraire, les prêtres, vos prédécesseurs, qui ne l'observaient pas, envoyaient l'Eucharistie aux prêtres des églises qui l'observaient. Le bienheureux Polycarpe, étant venu un jour trouver Anicet à Rome, pour s'accorder avec lui sur quelques points, ils furent aussitôt en paix ensemble, sans avoir la moindre contestation à l'égard de ce point. Car Anicet ne pouvait point persuader Polycarpe de ne pas l'observer, puisqu'il l'avait toujours observée à sa manière avec saint Jean, le disciple du Seigneur, et avec les autres Apôtres, avec lesquels il avait vécu. Polycarpe n'engagea pas non plus Anicet à l'observer d'après sa manière. Car celui-ci disait qu'il était obligé de rester fidèle à la coutume des prêtres, ses prédécesseurs. L'unité ne fut donc point

troublée par de telles circonstances. Et Anicet permit à Polycarpe de donner l'Eucharistie dans l'Église, notamment pour l'honorer, et ils se quittèrent en paix, de sorte que ceux qui la célébraient ainsi ou de toute autre façon, restaient en paix avec toute l'Église[1]. Il existe encore un ancien fragment remarquable qu'on attribue à saint Irénée et qui s'exprime ainsi : Les Apôtres ordonnèrent de ne juger personne d'après le boire et le manger, ou d'après le jeûne, la nouvelle lune et le Sabbat. D'où viennent donc ces disputes et ces divisions? Nous célébrons des fêtes, mais avec le levain de la méchanceté et de la perversité, en déchirant l'Église de Dieu, en nous attachant à l'extérieur, *afin que nous puissions rejeter ce qui vaut mieux, la foi et l'amour*[2]. Ainsi, tout désir d'avoir une unité dans le culte extérieur qui ne se développait pas librement et de lui-même du même esprit, et qui conséquemment se formait au moyen des mêmes besoins intérieurs par nécessité ou par convenance, était rejeté comme non valable et non éclairé, et la plus grande liberté se trouvait dans l'unité.

Nous pouvons conclure tout ce que nous avons exposé jusqu'ici, en citant un passage d'Eusèbe dont la vérité doit déjà être devenue évidente. Après avoir parlé du grand nombre des hérésies qui troublent l'Église, il conclut ainsi : La vérité se recommandait elle-même et brillait toujours par la suite des temps d'un éclat nouveau. Tout à coup les inventions des ennemis se perdirent, étant vaincus par eux-mêmes; les innovations de l'hérésie augmentèrent toujours; les anciennes hérésies tombèrent dans l'oubli et dans le néant, après s'être montrées sous les formes les plus variées. L'Église universelle et seule véritable prospéra et s'étendit de plus en plus; sa dignité, sa pureté, son esprit libre et élevé, sa vie noble et pure et sa philosophie divine éclaira

[1] Ap. Eus. Hist. Eccles. L. V. c. 24.

[2] Fragm. Iren. apud Lump. Hist. Theol. crit. P. III. 243., où l'on peut voir en même temps les recherches critiques de Lumper qui cependant paraissent ne pas être exemptes de partialité.

toute la race des Grecs et des Barbares. Elle cessa bientôt d'être méconnue. Notre doctrine resta seule dominante chez tous les peuples; on demeura d'accord qu'elle se distinguait de toutes les autres par sa sublimité et par son état florissant, par son essence divine et vraiment sage, de sorte que personne jusqu'ici n'ose mépriser notre foi ni la calomnier comme nos adversaires l'ont fait autrefois [1].

[1] Euseb. Hist. Eccles. L. IV. c. 7.

DEUXIÈME PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

L'Église est la forme extérieure et visible d'une force sainte et vivante, l'amour, que le Saint-Esprit communique; elle est le corps de l'Esprit des fidèles qui se développe de l'intérieur. L'existence d'une Église invisible n'appartient qu'à une religion idéale. — Les diocèses; leur point central est l'évêque, l'image personnifiée de l'amour de la communauté. Les mots : il existe des clercs et des laïcs, ne signifient autre chose si ce n'est que : différents dons ont été distribués, et : il doit y avoir des points de réunion pour les fidèles. On perd la liberté par l'inobservance de cette économie divine. Sacerdoce universel des chrétiens.

§ 49. On donne une définition partiale de l'Église quand on l'appelle un établissement ou une réunion, fondés pour le maintien et la propagation de la foi chrétienne; elle est plutôt un produit de cette foi, un effet de l'amour vivant dans les fidèles par le Saint-Esprit. En nous représentant l'action d'un chrétien, nous devons toujours *supposer* en lui l'intention chrétienne dont cette action est la manifestation, du moins dans notre pensée; car l'intention chrétienne ne peut pas se trouver un instant oisive dans qui que ce soit, sans diriger sa force productrice de tous côtés. Si donc nous nous contentons de dire que l'Église est un tel établissement, nous donnons à connaître que Jésus-Christ a, pour m'exprimer ainsi, *ordonné aux siens de se réunir,* sans exciter en eux

un besoin *intérieur* qui les tienne ensemble et qui les ait réunis; que l'Église a existé avant les fidèles, puisque ce n'est qu'en elle qu'ils le seraient devenus; qu'en général l'Église est autre chose que les fidèles et qu'elle existe même sans eux. Comme le principe divin, communiqué aux fidèles, est un dans ceux dans lesquels il se trouve, comme il engendre l'unité de la foi, ainsi il se manifeste aussi, comme écartant l'amour-propre, et pour cette raison, comme attirant, comme attachant tous ceux chez lesquels il existe, et comme les réunissant en une grande unité sociale, c'est-à-dire, comme en formant une Église, dont le lien est par cela même l'amour; car l'amour seul attire, unit et forme[1].

[1] La formation de l'Église est pour cette raison la principale action des fidèles; le chrétien *paraît* être seulement passif, lorsqu'il fait son entrée dans la grande communauté, et que son être est ensuite déterminé par la réunion des fidèles. Cette passiveté renferme la plus grande activité, la plus grande liberté et la plus grande indépendance possible. L'opinion contraire repose sur une définition partiale du mot *indépendance* qui consiste en ce que nous sommes à même de donner et de produire, mais non de recevoir et de prendre; la force requise pour recevoir *d'une manière indépendante*, doit être beaucoup plus grande dans plusieurs cas que celle qui est nécessaire pour donner; cette dernière est, la plupart du temps, égoïste, et, sans l'autre, elle l'est toujours. En voulant toujours donner et déterminer seulement, en voulant être actif de cette manière, on *souffre* (par suite de ses mauvais penchants), et en se croyant libre, on est souvent esclave. Dans la force indépendante qui consiste à recevoir, l'abnégation de soi-même et l'amour prédominent, et, en laissant agir sur soi, on agit soi-même. Or, chacun qui veut donner *d'une manière vraiment indépendante*, doit *préalablement* avoir reçu, et c'est *par là* que toutes les relations humaines se produisent et s'entretiennent. Donner sans avoir reçu et sans recevoir n'appartient qu'à Dieu. Dans la force du fidèle qui l'unit à Dieu, est renfermé tout le bien possible, pourvu qu'elle soit dans une activité pleine et entière. L'histoire de l'Église primitive nous montre, dans la lutte que saint Cyprien eut à soutenir contre plusieurs confesseurs et martyrs, quelle grande force d'esprit il faut pour rester dans la communauté des fidèles; ils pouvaient bien se laisser martyriser par les païens, mais ils ne pouvaient pas surmonter leur égoïsme ni renoncer à leur indépendance qui voulait tout déterminer à leur guise. C'est ce qui fait dire à saint Cyprien que

Du moment donc que l'amour était communiqué à l'homme par l'Esprit divin, l'Église existait. Celle-ci devait être seulement visible d'après un type conforme à toutes les situations de l'existence et de la vie. Le corps de l'homme est une manifestation de l'esprit qui annonce en lui son existence et qui se développe. L'état est un phénomène nécessaire, une création et une formation du κοινωνικὸν qui nous a été donné par Dieu. Chaque action de l'homme est une manifestation de sa force morale. Partout où il se trouve donc des forces d'une certaine espèce, elles se manifestent conformément à leur caractère. L'Esprit divin se communiquant ainsi à l'humanité et lui donnant une nouvelle force, il devait en résulter un phénomène extérieur et nouveau qui lui répondît et qu'on n'eût pas même pressenti (Voyez Wiener Jahrb. B. 25. p. 87. 90. sqq.). Si donc cette situation de l'Esprit divin venait à cesser, s'il n'y avait plus d'Église, l'Esprit lui-même n'existerait plus, ou il serait sur le point de se retirer; de son anéantissement il résulterait qu'il n'y aurait pas de Christianisme, qu'il n'y aurait plus de Christianisme objectif et véritable.

L'idée d'une Église invisible, fondée par Jésus-Christ sur la terre, est si contraire au Christianisme que l'Église visible est seulement supposée partout par Jésus-Christ, par ses Apôtres, par l'Église primitive, et qu'elle existe toujours comme un fait, quelque loin que nous remontions dans l'histoire. Jésus-Christ anticipe une Église visible, lorsqu'il ordonne d'y admettre par le baptême visible ceux qui croient en lui, lorsqu'il institue la cène, lorsqu'il dit à saint Pierre : Je vous donne les clefs du ciel, ce que vous lierez sur la terre, sera lié dans le ciel, et ce que vous délierez sur la terre, sera délié dans le ciel, et lorsqu'il répète la même chose aux autres Apôtres. Car que ces paroles s'appliquent à l'admission dans l'Église ou à une rémission proprement

l'Église produit les martyrs. C'est ce qui fait dire aussi à Origène (in Ep. ad Rom. L. IV. § 3. : « Si desit eis gratia Spiritus, nec membra corporis Christi esse possunt. »

dite des péchés, il n'en est pas moins vrai qu'elles supposent une réunion visible. Il en est de même dans les écrits des Apôtres; lorsque saint Paul exhorte à conserver l'unité de la foi (Ephes. IV. 5.), ce qu'il dit serait un non-sens, s'il était question d'une Église invisible, dans laquelle il est tout aussi inutile qu'impossible d'avoir une telle unité et partant il serait ridicule de l'exiger. On suppose de même aussi comme un fait, lorsque saint Paul et saint Jean enseignent à éviter les hérétiques, car, dans ce cas, les fidèles sont considérés comme une réunion visible, ayant des sentiments religieux déterminés, de sorte que ceux qui y sont contraires peuvent en être exclus; sans communauté visible, il ne peut pas y avoir de séparation; il en est de même lorsque les fidèles sont regardés comme membres d'un corps, qui sont destinés à s'entr'aider, qui doivent être liés étroitement et qui sont fondés sur les Apôtres et sur les Docteurs (Ephes. IV. 11-13.), afin que tous ne soient qu'un *esprit* et un *corps* (Ephes. IV. 4.); que, de même que tous sont animés comme l'intérieur d'un corps, ainsi ils se manifestent tous au dehors comme une unité. A l'époque qui suit immédiatement le temps des Apôtres, on suppose aussi toujours une Église visible, comme il résulte de tout ce que nous avons exposé jusqu'ici.

Si, d'après cela, l'Église doit être regardée comme le produit extérieur d'une force productrice intérieure, comme le corps d'un esprit qui se crée lui-même, elle est sans doute aussi et même nécessairement cette institution, par laquelle et dans laquelle la vraie foi et le vrai amour se conservent et se propagent. Car, puisque, par la réunion des fidèles, il se forme une *vie* commune et véritable, et qu'une telle vie est subordonnée à deux facteurs, la force spirituelle et sa manifestation extérieure organique, l'esprit chrétien et l'Église sont, comme nous l'avons dit, l'un à l'autre comme l'esprit et le corps dans l'homme. L'esprit de l'homme est sans doute le principe animant, vivifiant; mais ce n'est que par là qu'il parvient à la connaissance de lui-même, et il le

prouve en se créant l'organisme corporel, par l'anéantissement duquel l'esprit de l'homme perdrait lui-même l'existence terrestre. Il en est de même de l'esprit chrétien : il ne ferait plus, pour m'exprimer ainsi, qu'errer çà et là sous des apparences douteuses et incertaines, sans se reconnaître lui-même pour l'esprit chrétien, et sans pouvoir être reconnu par d'autres, par cela même qu'il n'aurait plus d'existence réelle. Aussi saint Paul (1. Tim. III, 15.) appelle l'Église la colonne et la base de la vérité; elle en est en effet le soutien, parceque c'est sur elle que repose l'esprit. Mais comme l'Esprit divin, par la communication duquel l'esprit chrétien s'empare des fidèles, ne peut et ne doit jamais disparaître, il ne peut jamais non plus abandonner le corps; et c'est ainsi qu'il s'élève jusqu'au Créateur. C'est donc en lui que la foi se propage exclusivement. L'organisation, les organes et les fonctions du corps fournissent de plus aussi au corps le moyen d'agir et de produire.; ainsi, l'esprit qui domine dans l'Église crée aussi des organes de son activité. L'esprit vivant dans les fidèles et l'Église tiennent par conséquent ensemble, sont établis en même temps et sont inséparables, de sorte que, si nous avons dit ci-dessus que la vie commune des fidèles se compose de deux facteurs, c'était dans ce sens que ceux-ci ne peuvent être séparés que par la réflexion, mais jamais dans la vie. Il faut donc dire que la force active, communiquée aux fidèles par le Saint-Esprit, crée le corps visible de l'Église, et l'Église visible conserve et supporte la force élevée qui lui est communiquée, et la communique à son tour. Elle n'est cependant pas pour cela une simple institution qui servirait constamment de moyen et de but dans la réussite de la chose; ici, tout est en proportion, comme le membre l'est avec tout le corps. De l'idée d'une institution il ne faut pas séparer celle du mécanisme; or, l'Église est un organisme vivant. Il nous reste à démontrer quels sont l'organisation, les organes et les fonctions par lesquels le corps de l'Église se présente comme tel, par lesquels il conserve l'unité de vie intérieure, lie tout au dedans

et agit au dehors, et quelle forme tout cela adopta durant l'époque qui nous occupe. — Quant aux hérésies, il suffit de dire que, d'après tous leurs principes, elles ne pouvaient admettre aucune église visible ; l'idée ne produit pas la vie ; aucune idée commune, donc aucune vie commune, en supposant même qu'il y en ait eu une parmi elles. Nous devons aussi répéter ce que nous avons déjà dit que l'égoïsme ne peut jamais devenir la base d'une communauté : il peut bien le devenir d'une communauté invisible, c'est-à dire, d'une communauté qu'on ne remarque pas, parce qu'elle n'existe pas, mais non d'une communauté visible et existante (Voyez l'Addition XII).

§ 50. Comme Jésus-Christ choisit dans le nombre de ses disciples les douze Apôtres pour annoncer sa doctrine à tout l'univers et pour avoir la direction générale de ses fidèles, ainsi les Apôtres préposèrent aussi aux communautés qu'ils avaient fondées certains hommes pour les remplacer, afin que leur mission apostolique se perpétuât toujours. Jésus-Christ n'avait pas abandonné au hasard la manière dont sa doctrine serait annoncée, et les Apôtres ne l'y abandonnèrent pas non plus. Sans cette prédication régulière et bien organisée de l'Évangile, l'un ou l'autre, ou même plusieurs, eussent saisi quelque chose de l'Évangile et l'eussent transmis à d'autres ; mais tout cela serait resté douteux, vague, faible et sans force ; des échos incertains de l'Évangile se seraient proprement — perdus sur la terre. Mais par cette régularité, la prédication de la parole de Dieu reçut de la consistance, un sens précis, clair et déterminé ; il se réunit autour du même centre une foule de gens partageant les mêmes sentiments ; ils formèrent une masse qui s'opposa avec des forces concentrées à tout ce qui était contraire au Christianisme, et qui par là était toujours instruite dans la parole de Dieu, *vivait* selon l'amour et combattait le paganisme avec des efforts réunis et dirigés vers le même but. Que l'on se figure chaque chrétien isolé, et qu'on le conçoive aussi bon chrétien

que possible, la doctrine chrétienne devait se montrer aussitôt sous mille formes différentes et être assujétie à une foule de modifications et de désordres; chez qui le païen pouvait-il maintenant apprendre ce que c'est que le Christianisme, puisque les chrétiens eux-mêmes ne le savaient pas à proprement parler? A qui celui qui avait encore besoin d'instruction devait-il s'adresser pour la recevoir? A qui s'adresser parmi le grand nombre de ceux qui professaient des opinions contraires? Où pouvait-on apprendre ce que c'est que l'amour, ce qu'aucune parole, aucune écriture ne peut enseigner, si l'on ne le remarquait pas dans la vie des chrétiens? Mais comment les chrétiens pouvaient-ils représenter l'amour dans la vie, étant sans relation, séparés même et sans communauté comme les païens? Rien non plus ne frappa les païens plus que la communauté des chrétiens [1]. Cependant comme, par le moyen des fonctions épiscopales, il se forma des communautés, le Christianisme eut un certain entrepôt, une objectivité, dans laquelle l'individu pouvait se retrouver et se reconnaître, apprenait comment il devait vivre, c'est-à-dire, aimer, et considérer Dieu et le monde, pour être chrétien.

C'est ainsi qu'une unité et qu'un enseignement de l'unité de la doctrine devinrent possibles, et par là son autorité infaillible fut fondée, laquelle, comme saint Augustin le dit très-bien et avec beaucoup de profondeur, tient pour tout l'avenir la place des miracles, qui ont été opérés par Jésus-Christ et par les premiers fondateurs de communautés, pour attirer à eux ceux qui n'avaient pas éprouvé en eux-mêmes la vérité et qui ne pouvaient pas encore l'avoir éprouvée. Et en effet, la communauté chrétienne est un miracle per-

[1] Eus. L. V. c. 1. dit en parlant du martyr Sanctus : « Σαγκτος τοσαυτῃ ὑποστασει ἀντιπαρεταξατο αὐτοις, ὡστε μητε το ἰδιον κατειπειν ὀνομα, μητε ἐθνους, μητε πολεως, ὁθεν ἠν, μητε εἰ δουλος, μητε εἰ ἐλευθερος· ἀλλα προς παντα τα ἐπερωτωμενα ἀπεκρινατο τῃ Ρωμαϊκῃ φωνῃ, Χριστιανος εἰμι. τουτο ἀντι ὀνοματος και ἀντι πολεως και ἀντι γενους και ἀντι παντος ἐπαλληλως ὡμολογει κ. τ. λ. Cf. Chrys. Hom. 46. in Luc.

pétuel de l'Esprit divin, une preuve de son influence continuelle et immédiate, et la chose la plus étonnante pour tous ceux qui ne sont pas insensibles à tout ce qui est grand et sublime. On ne pouvait pas songer qu'on eût été instruit par les Saintes-Écritures, supposé même que par elles-mêmes elles pussent produire cet effet, comme nous espérons l'avoir démontré par ce que nous avons déjà exposé. Elles se transmettaient elles-mêmes par le moyen des communautés, de même que la plupart des Épîtres sont adressées à de telles *communautés*. On ne pouvait pas songer à une tradition continue qui, comme nous l'avons vu, est simplement nécessaire pour prouver l'identité de la connaissance profonde de l'Église dans tous les moments de son existence, etc., sans qu'il existât un enseignement déterminé, bien organisé et continuel; car si l'on eût abandonné au hasard par qui et comment l'Évangile eût été annoncé, on eût obtenu pour résultat une différence et non une unité de doctrine; on se fût trouvé au milieu d'un chaos d'idées, mais on n'eût pas eu ce que nous entendons par la tradition; c'eût eté à peine ce que quelques historiens soi-disant dogmatiques nous représentent comme réellement existant, et qu'y aurait-il de plus misérable ? Il y aurait eu tout au plus une quantité de sectes ou d'écoles, mais point d'Église, point d'unité de vie chrétienne, et nous saurions aussi peu ce que c'est que le Christianisme qu'on l'aurait su à une époque quelconque depuis le temps des Apôtres. Nous chercherions tous après le Christianisme comme après une chose réellement perdue, si toutefois il venait encore dans l'idée d'un homme de faire cette recherche. Ce n'est pas tant la personne des évêques comme tels, quand même on leur supposerait les plus grands talents pour instruire, que leur qualité d'être le centre de l'unité de tous, qui est le point capital. — Il nous semble donc qu'il devient de plus en plus clair dans quel rapport essentiel l'unité des fidèles se trouve à l'égard du Christianisme, quelle idée on se fait de cette religion et comment on anéantit le fidèle comme tel, quand

on ne le place pas dans la communauté. Une véritable lutte entre les partis religieux, telle que nous l'avons vue, n'eût pas même été possible sans une Église visible; on ne peut lutter ainsi que contre ce qui est debout, qui vit, qui est immuable et qui reste; autrement, il y eût eu une lutte comme celle des philosophes, c'est-à-dire, le Christianisme eût été dérobé entièrement au peuple et par conséquent à la vie. Mais après qu'il se fût formé une Église visible par la réunion de tous, on vivait dans le Christianisme, et on laissa lutter qui voulait; et la lutte devint bienfaisante. On ne peut s'imaginer ce que le Christianisme serait devenu sans cette institution apostolique, ou plutôt, on peut facilement penser qu'il n'aurait pas soumis l'univers. A Dieu ce qui appartient à Dieu. Ce que Dieu a uni, l'homme ne peut pas le désunir.

§ 51. Pour ce qui regarde le fait que les Apôtres ont nommé et établi partout des supérieurs, des évêques et des prêtres, on peut le prouver évidemment par l'histoire de l'Église primitive (§ 9). Saint Clément de Rome qui lui-même était un disciple des Apôtres et qui devait connaître exactement leurs institutions, dit que les Apôtres nous ont annoncé l'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ et que Jésus-Christ l'a annoncé de Dieu. Jésus-Christ a donc été envoyé par Dieu, et les Apôtres par Jésus-Christ. — Ils se chargèrent donc de la mission; convaincus par la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ et affermis dans la doctrine de Dieu par la grâce du Saint-Esprit, ils s'en allèrent et prêchèrent l'approche du règne de Dieu. Ils prêchèrent dans les villes et dans les campagnes, et établirent les premiers fidèles, après les avoir éprouvés par l'esprit, comme évêques et serviteurs de ceux qui devaient le devenir dans la suite [1]. Ce passage est surtout remarquable, parce que saint Clément veut faire sentir aux Corinthiens séditieux

[1] Clem. I. ad Rom. c. 42.

toute l'importance des fonctions de supérieur, en désignant aussi expressément comme en étant les fondateurs les Apôtres, envoyés par Jésus-Christ et remplis de la grâce du Saint-Esprit. On n'a pas besoin de dire combien saint Ignace s'exprime explicitement et itérativement à l'égard de l'institution des fonctions épiscopales par les Apôtres, puisque toutes ses Épîtres renferment des explications à ce sujet [1]. Mais les auteurs mêmes que nous venons de citer nous disent de la manière la plus précise qu'un des prêtres qui se trouvaient dans une communauté était préposé à tous les autres comme évêque. L'Écriture même y fait allusion d'une manière assez claire; les Épîtres à Timothée et à Titus nommément, et plus encore l'Apocalypse de saint Jean, nous en fournissent des preuves. Comment saint Clément [2] et saint Ignace [3] auraient-ils pu s'exprimer plus clairement à cet égard ? Il est évident pour tout le monde que l'identité de nom ne prouve rien, et toute objection qui y est basée perd tout son poids par la remarque que, même à la fin du deuxième siècle, saint Irénée et d'autres Pères de l'Église d'une époque postérieure appellent encore les évêques prêtres; on ne peut toutefois douter en aucune façon que saint Irénée n'y mette de la différence. Mais lorsque saint Irénée et Tertullien affirment de pouvoir donner, depuis le temps des Apôtres, toute la série des évêques dans les Églises fondées par les premiers [4]; lorsqu'ils nomment les évêques de quelques

[1] Cf. Iren. adv. Hær. L. III. c. 3. n. 1.

[2] C. 40. Τῳ γαρ ἀρχιερει ἰδιαι λειτουργιαι δεδομεναι εἰσι, και τοις ἱερευσιν ἰδιος ὁ τοπος προυτετακται, και λευιταις ἰδιαι διακονιαι ἐπικεινται. On dit que ce passage ne doit s'entendre que du sacerdoce des Juifs, ce dont je ne puis pénétrer les raisons.

[3] Ep. ad Magn. c. 6. Προκαθημενου του ἐπισκοπου εἰς τοπον συνεδριου των ἀποστολων. Ad Philad. c. 7. Τῳ ἐπισκοπῳ προσεχετε, και τῳ πρεσβυτερῳ και διακονοις. Ad Smyrn. c. 8. Παντες τῳ ἐπισκοπῳ ἀκολουθειτε ὡς Ἰησους Χριστος τῳ πατρι και τῳ πρεσβυτεριῳ ὡς τοις ἀποστολοις.

[4] Iren. adv. Hæres. L. III. c. 3. 12. 1-4. Habemus annumerare eos, qui ab Apostolis sunt instituti in ecclesia episcopi, et successores eorum usque ad nos. Ce que Saumaise (Diss. p. 11. 22. 205.) dit que les Apôtres n'ont

églises en remontant jusqu'au temps des Apôtres, et qu'Eusèbe en fait autant à l'égard d'un grand nombre et avec tant d'exactitude, il fallait que, depuis le temps des Apôtres, il y eût un chef dans chaque église, qui fût au-dessus des autres prêtres, notamment un évêque proprement dit [1]. Il paraîtrait que les passages qu'on trouve dans saint Jérôme ne peuvent pas réfuter ce que nous venons de dire, par la raison qu'un auteur qui a vécu si longtemps après ceux-là, ne prouve rien contre eux, supposé même que ces passages aient besoin d'être interprétés, comme on le croit, et abstraction faite du point de vue polemique où il se place. Lorsqu'il dit donc que, parmi les prêtres autrefois égaux, on en choisissait un dans la suite en qualité de président de la communauté, afin d'éviter des séparations, on ne peut pas proprement indiquer une semblable époque, et l'on doit plutôt admettre qu'il assigne à cette époque une situation imaginaire et qu'il veut plutôt dire ce qui arriverait s'il n'y avait pas d'évêque, que ce qui est réellement arrivé [2],

pas institué *singulares episcopos*, est tout à fait contraire à l'histoire. Saint Irénée ne dit-il pas en parlant de saint Polycarpe : Ab Apostolis in Asia, in ea. quæ Smyrnæ ecclesia constitutus est episcopus, *quem et nos vidimus* in prima nostra ætate. Tertull. De Præsc. Hæres. Edant origines ecclesiarum suarum — ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis vel apostolicis viris — habuerit auctorem — hoc enim modo ecclesiæ apostolicæ census suos deferunt, sicut Smyrnæorum ecclesia Polycarpum a Joanne collocatum, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum edit; proinde utique et ceteræ exhibent, quos ab Apostolis in episcopatum institutos et cet. — Voyez les recherches profondes de Pétau Theol. Dogm. Tom. IV. fol. 9. et seq. On trouve c. 6. fol. 15. seq. une réfutation particulière de l'opinion qu'il n'a pas été institué de *singulares episcopi*, qu'on doit certainement approuver dans ses principales parties. Voyez aussi Bingh. Tom. I. p. 58-68.

[1] Euseb. Hist. Eccles. L. II. c. 24. L. III. c. 4. 11. 13. 14. 15. L. IV. c. 1. 19-20. L. V. c. 6. et ailleurs.

[2] Hieronym. in Comm. ad Ep. Tit. Idem est presbyter, qui et episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent — communi presbyterorum consilio ecclesiæ gubernabantur, et ailleurs. L'opinion de saint Jérôme, en la prenant dans son sens le plus littéral, résulte d'une

× Idem est: sed non omnis presbyter aequaliter est episcopus

afin d'exprimer de cette manière la destination et l'idée de l'évêque [1].

§ 32. Mais l'idée de l'évêque, telle qu'elle avait manifestement prévalu à notre époque et telle qu'elle est dans l'essence même de l'Église catholique, doit être fixée de la manière suivante : ***Tous les fidèles, aussitôt que le principe saint et organisateur se manifeste en eux, se sentent tellement entraînés les uns vers les autres et vers la réunion, que ces mouvements intérieurs ne cessent que lorsqu'ils se voient représentés par une image. L'évêque est donc la réunion visible des fidèles en un lieu déterminé; il est l'amour personnifié des uns envers les autres, la manifestation et le point central vivant des sentiments chrétiens, tendant à l'unité, et puisque ceux-ci peuvent être contemplés sans cesse dans l'évêque, il est l'expression de l'amour même des chrétiens, il est de plus le moyen de l'entretenir et de le conserver.*** L'idée fondamentale [2] que la réunion des chrétiens autour de l'évêque est l'expression de leur amour réciproque domine partout dans saint Clément de Rome qui avait à calmer une communauté, dans saint Ignace qui craignait des divisions, dans saint Cyprien qui luttait contre des hommes superbes et ambitieux. C'est pour cette raison qu'on

interprétation de la Bible qui peut être fausse; elle ne résulte pas de l'histoire qui répand de la lumière sur ce point. Du reste, les églises étaient sans doute administrées *communi consilio*, ce qui n'exclut pas notre sentiment; et ce que, sous un autre rapport, les mots *idem esse*, en parlant de l'évêque et du prêtre, peuvent signifier et ce qu'ils signifient, n'appartient pas à notre sujet; nous voulons dire seulement que, dès le principe, il y en eut un parmi plusieurs prêtres qui y figurait comme point central.

[1] Voyez Clemens I. ad Cor. c. 44. Και οἱ ἀποστολοι ἡμων δια του κυριου ἡμων Ιησου Χριστου, ὅτι ἐρις ἐσται ἐπι του ὀνοματος της ἐπισκοπης κ. τ. λ.

[2] Clem. ad Cor. c. 42-49. Ignat. ad Magn. Ἐν Ἰησου Χριστῳ ἀλληλους δια παντος ἀγαπατε· μηδεν ἐστω ἐν ὑμιν ὁ δυνησεται ὑμας μερισαι, ἀλλ' ἐνωθητε τῳ ἐπισκοπῳ. Ad. Eph. c. 2. Πρεπον οὐν ἐστι κατα παντα τροπον δοξαζειν Ιησουν Χριστον τον δοξασαντα ὑμας, ἱνα μιᾳ ὑποταγῃ ἠτε κατηρτισμενοι τῳ αὐτῳ νοι και τῃ αὐτῃ γνωμῃ — ἱνα ὑποτασσομενοι τῳ ἐπισκοπῳ — κατα παντα ἠτε ἡγιασμενοι.

juge de la communauté des fidèles entre eux d'après leur union avec l'évêque : l'amour des fidèles pour Jésus-Christ est le modèle de cette union, et l'autre par conséquent la copie de cette dernière [1]. Conformément à ces rapports, saint Ignace regarde l'évêque même comme l'antitype de Jésus-Christ et nomme les évêques ses remplaçants [2]. L'évêque étant l'amour personnifié de la communauté et le centre de tous, quiconque est uni à lui, est en communauté avec tous, et quiconque est séparé de lui, s'est soustrait à la communauté chrétienne de tous et est séparé de l'Église [3]. L'Église est donc dans l'évêque et l'évêque dans l'Église [4]. Ce centre est par conséquent si nécessaire que sans lui toute communauté serait impossible, et l'idée d'une Église est présentée de manière qu'elle est un peuple uni dans son évêque [5]. Deux évêques dans une communauté sont donc aussi impossibles que deux chefs-lieux dans un district, de sorte que l'un des deux est nul [6]. Puisque les sentiments chrétiens de tous se réunissent en lui comme dans le centre de tous, il les exprime aussi et il est leur organe. Un acte religieux commun est pour cette raison impossible sans lui [7]; il est le docteur public et ordinaire (ici se reproduit très-bien l'idée

[1] Ad Magnes. c. 7. Εἱς ἐστιν Ιησους Χριστος, οὑ ἀμεινον οὐδεν ἐστιν. Παντες οὖν ὡς εἱς, ινα ἑνα ναον συντρεχετε Ѳεου, ὡς ἐπι ἑν Ѳυσιαστηριον. ὡς ἐπι ἑνα Ιησουν Χριστον τον ἀφ' ἑνος πατρος προελѲοντα.

[2] Cypr. Ep. 67. Ille sacerdos vice Christi vere fungitur. qui id quod Christus fecit, imitatur. Conf. Ep. 55.

[3] Ignat. ad Ep. c. 5. ad. Phil. c. 7. 8. Cypr. Ep. 40. 69.

[4] Cypr. Ep. 69. Scire debes episcopum in ecclesia et ecclesiam in episcopo.

[5] Cyp. l. l. Ecclesia est plebs sacerdoti adunata, et pastori suo grex adhærens.

[6] Ep. Corn. ad Fabi. Ant. apud Euseb. L. VI. c. 43. Οὐκ ἠπιστασο ἑνα ἐπισκοπον δειν εἶναι ἐν ἐκκλησιᾳ καѲολικῃ. Cyp. Ep. 52. Cum post primum secundus esse non possit, quisquis post unum, qui solus esse debeat, factus est, non jam secundus ille, sed nullus est. Cf. Ep. 55.

[7] Ignat. ad Philad. c. 7. Χωρις ἐπισκοπου μηδεν ποιειτε. Ad Smyrn. Ὁ λαѲρα του ἐπισκοπου τι πρασσων τῳ διαβολῳ λατρευει. parce que de cette manière se manifeste l'égoïsme.

fondamentale de l'Église; qui pouvait mieux annoncer la vérité que l'image de l'amour?); car la doctrine apostolique, annoncée à la communauté, se trouve dans sa plus grande abondance en lui; il exprime les mouvements religieux de tous, sa prière à Dieu devant la communauté est la prière de tous. Puisque la communauté est en lui et lui dans la communauté, on dit l'un et l'autre, à savoir, que le pouvoir des clefs est donné à la communauté et à l'évêque; le pouvoir, donné à l'Église par Dieu, est notamment exercé par lui [1]; mais cela ne signifie autre chose si ce n'est que le péché est pardonné par l'amour. Le péché sépare; une réunion qui part du cœur renferme son pardon : la réconciliation avec tous se fait dans l'évêque qui est l'image de l'amour de tous, et Jésus-Christ approuve et bénit ce qui se fait ainsi et comme il le faisait lui-même. Comme l'image de l'amour de la communaute, comme sa plus belle production, il est le modèle de toutes les vertus chrétiennes (I Petr. V. 1-3) [2]. Tous doivent élever les yeux vers lui, l'idéal, le modèle de la communauté et sa plus belle fleur, et celui qui a contemplé sa vie doit retourner plein d'enthousiasme pour Jésus-Christ. Ses discours sont un torrent de vie intérieure, ses actions manifestent des trésors inépuisables de la grâce divine [3]. Il est pour cette raison le père, le fiancé de l'Église, l'organe tout

[1] Tert. Scorp. c. 10. Memento claves hic Dominum Petro et per eum ecclesiæ reliquisse. La même chose se trouve souvent dans saint Augustin. Cf. Du Pin Discip. Eccles. Dissert. III. c. 1.

[2] August. Quæst. De Vet. et Nov. Test. c. 127. Antistitem Dei puriorem cæteris esse oportet; — *est enim vicarius ejus*. Le vicariat de Jésus-Christ ne se rapporte donc pas seulement à l'administration de l'Église. Cypr. Ep. 68. In ordinationibus sacerdotum non nisi immaculatos et integros antistites eligere debemus *qui sancte et digne* Deo offerentes audiri in precibus possint, etc. Il dit même : Nec sibi plebs blandiatur, quasi immunis esse a contagio delicti possit, cum sacerdote peccatore communicans. Orig. Comm. in Matth, Tom. XII. n. 14. Les évêques n'ont le pouvoir des clefs que pour autant qu'ils mènent une vie sainte comme saint Pierre. Const. Apost. L. VIII. c. 55.

[3] Orig. Comm. in Ep. ad Rom. c. IX. n. 2. Adv. Cels. 8. 75.

vivifiant et tout fécondant de Jésus-Christ [1]. Celui donc qui a commis un péché mortel après le baptême est indigne d'une vocation aussi sublime; il ne peut pas devenir ministre des autels, et celui qui en commet un comme tel ne peut pas le rester. Parce que l'évêque doit représenter l'amour de tous dans une image vivante, tous doivent aussi assister à son élection [2]; tous doivent attester qu'il surpasse tout le monde en amour pour Jésus-Christ et en force pour l'annoncer; tous doivent voir en lui celui qui doit les unir tous, celui qui, de même qu'il doit représenter l'amour de tous, doit aussi posséder l'amour de tous. Il n'est pas plus saint que les autres, parce qu'il est prêtre, mais il a été fait prêtre, parce qu'il était plus saint [3]. Celui qui aspire à la dignité épiscopale, en est indigne; et celui qui en est digne, n'y aspire pas; le premier n'en sent pas le poids et les misères, et celui qui les sent, se retire [4]; il s'abandonne à une vocation plus élevée, non pas à la sienne (la voix de son or-

[1] Ambr. Comm. in Luc. L. VIII. c. 13. Vos mihi estis parentes, qui sacerdotium detulistis; vos, inquam, filii vel parentes, filii singuli, universi parentes. — On peut ainsi s'expliquer les images agréables de *sponsus*, *sponsa*, qu'on trouve si souvent et qui s'emploient des évêques comme de Jésus-Christ.

[2] Orig. Homil. in Luc. VI. Requiritur in ordinando sacerdote præsentia populi, ut sciant omnes et certi sint, *quia qui præstantior est ex populo*, *qui doctior*, *qui sanctior*, *qui omni virtute eminentior*, ille eligitur ad sacerdotium, et hoc adstante populo, ne qua postmodum refractio cuipiam, ne quis scrupulus resideat. Cypr. Ep. 68. Ut plebe præsente vel detegantur malorum crimina vel bonorum merita prædicentur. Déjà Tertullien (Apologetic.) disait : Præsident apud nos probati, quippe seniores hunc honorem non pretio, *sed testimonio* adepti.

[3] Clem. Alex. Strom. Οὐ δικαιος ὅτι πρεσβυτηρ, ἀλλα πρεσβυτηρ ὅτι δικαιος.

[4] Orig. adv. Cels. 8. 75. Cypr. Ep. 52. loue ainsi saint Corneille, évêque de Rome : « Episcopatum nec ipse postulavit nec voluit, nec ut cæteri quos arrogantiæ et superbiæ suæ tumor inflat, invasit, sed quietus et modestus, et quales esse consueverunt, qui ad hunc locum divinitus eliguntur, — non ut quidam vim facit, ut episcopus fieret, sed ipse vim passus est, ut episcopatum coactus exciperet. » C'est là le sujet de l'excellent traité de saint Chrysostôme sur le Sacerdoce.

gueil, de son ambition, etc.). — On se plaisait donc à dire à cause de tout cela, non que l'évêque avait tels ou tels droits, mais qu'il devait avoir *soin* et *répondre* de toute la communauté [1], et l'on appelait ses fonctions un service [2] et lui-même un serviteur de tous.

§ 53. Mais quoique l'évêque soit institué de la manière dont nous venons de le dire par la communauté qui le choisit, il n'agit cependant pas en vertu d'un mandat du peuple, et ses fonctions ne sont point arbitraires et ne résultent point d'une convention humaine; mais elles sont positives et d'une origine divine. (Comme lorsqu'on dit : l'amour et la foi proviennent de l'intérieur et doivent être un produit libre de l'esprit humain; malgré cela, ils sont positifs.) Nous avons fait voir que les Apôtres instituaient eux-mêmes partout les évêques et que c'est par conséquent une loi divine qui a institué leurs fonctions. Saint Paul (Actes des Apôt. XX. 28) exhorte ainsi les prêtres qu'il a convoqués à Milet : Prenez garde à vous-mêmes et à tout le troupeau sur lequel le *Saint-Esprit* vous a établis évêques pour gouverner l'Église de Dieu. Si donc nous avons dit ci-dessus que l'évêque est institué par la communauté, l'intention intérieure, le besoin extraordinaire qui la font agir en cette circonstance pour se procurer un point central de son amour, n'ont rien d'humain, puisque l'homme en général n'est pas capable de produire cet amour; c'est l'ouvrage du Saint-Esprit, et conséquemment les fonctions épiscopales le sont aussi. Les Apôtres pouvaient par cela même instituer un évêque avant qu'il y eût quelque part de plus grandes communautés et sans attendre leur

[1] Orig. adv. Cels. I. 8. Δια πολλην μετριοτητα την κοινην φροντιδα της ἐκκλησιας του Θεου μη βουλομενους ἀπρεπως ἀναδεξασθαι. Can. Apost. XXXI. Παντων των πραγματων ἐκκλησιαστικων ὁ ἐπισκοπος ἐχετω την φροντιδα.

[2] De là les expressions de λειτουργια, διακονια. Clem. Ep. ad Rom. c. 44. Can. Apost. XXVIII. Eus. L. VI. 29. IV. 7. L. III. c. 35. Orig. adv. Cels. 8. 75.

consentement, anticipant ainsi l'intention future des chrétiens de se réunir un jour, et afin que dorénavant on ne doutât plus que ces centres ne fussent la véritable expression de l'amour. A des chrétiens non accomplis les fonctions épiscopales paraissent une *loi*, et la présence de l'évêque doit leur annoncer ce qu'ils deviendront et à quoi ils doivent viser, puisqu'ils aperçoivent dans l'évêque la perfection idéale de la communauté; pour des chrétiens accomplis et qui sont sur le point de l'être, c'est-à-dire, ceux qui ont entièrement renoncé à l'égoïsme, il est une production libre de l'homme devenu *libre dans ses actions* par la grâce du Saint-Esprit. Dans l'élection d'un évêque, la communauté se surpasse, à proprement parler, elle-même; en le produisant comme l'amour réciproque personnifié, elle se montre accomplie; mais comme il doit encore lui servir de modèle et élever en elle le royaume de Dieu, elle paraît seulement tendre à la perfection par son entremise; toutefois, ni cette perfection, ni cette tendance ne sont l'ouvrage de l'homme. Les fonctions de l'évêque sont nécessaires dans l'un et l'autre cas, et puisque dans les deux cas il est l'expression la plus parfaite du besoin que les chrétiens éprouvent de se réunir et de s'instruire et qu'il a déjà été institué par les Apôtres, il n'est pas au pouvoir de l'homme de changer cet organe du corps de Jésus-Christ.

§ 54. Comme, d'un côté, le besoin, créé par le Saint-Esprit, produit l'évêque, c'est aussi, de l'autre côté, le Saint-Esprit qui y satisfait. C'est lui nommément qui nous fait part de différents dons; tandis que dans l'un se manifeste le besoin de recevoir, l'autre a la plénitude de la foi et de l'amour pour satisfaire aux besoins de l'autre; l'un a reçu le pouvoir de donner, l'autre celui de recevoir; l'un celui d'édifier, l'autre celui d'être édifié; tandis que l'un a eu en partage la force, la vigueur et la sagesse pour conduire (*το ἡγεμονικον*), les autres ont besoin d'être conduits [1]. Saint

[1] Basil. De Spiritu 5. c. 26. Ἤδη ὡς ὁλον ἐν μερεσι, νοειται το πνευμα κατα

Paul, après avoir développé tout ceci (I. Cor. XII. 1-27.), continue (V. 38 et 29) ainsi : Il a établi dans son Église premièrement des Apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs ; ensuite ceux qui ont la vertu de faire des miracles ; puis, ceux qui ont la grâce de guérir les maladies ; ceux qui ont le don d'assister les frères ; ceux qui ont le don de gouverner ; ceux qui ont le don de parler diverses langues ; ceux qui ont le don de les interpréter. Tous sont-ils Apôtres? Tous sont-ils prophètes? Tous sont-ils docteurs? Et (Éph. IV, 11.) : lui-même a donné à son Église quelques-uns pour être Apôtres, d'autres pour être prophètes, d'autres pour être Évangélistes, d'autres pour être pasteurs et docteurs. Si nous faisons attention à la manière dont Jésus-Christ a choisi ses Apôtres, il nous est impossible de penser que, sans avoir de puissants motifs, il ait choisi les premiers venus ; les Apôtres étaient sans doute ceux qui, parmi les Juifs, étaient le mieux préparés à saisir la nouvelle doctrine. Saint Pierre, le premier des fidèles, avait le plus d'aptitude parmi eux ; aussi est-ce lui que Jésus-Christ distingua parmi tous, qu'il chargea d'affermir les autres et que nous trouvons plus tard à la tête de tous. Saint Clément de Rome dit dans le passage que nous avons déjà cité, que

την των χαρισματων διανομην. Παντες γαρ ἀλληλων ἐσμεν μελη, ἐχοντες δε χαρισματα κατα την χαριν του θεου την δοθεισαν ἡμιν διαφορα. Δια τουτο οὐ δυναται ὁ ὀφθαλμος εἰπειν τῃ χειρι, χρειαν σου οὐκ ἐχω. Ἡ παλιν ἡ κεφαλη τοις ποσι, χρειαν ὑμων οὐκ ἐχω. Ἀλλα παντα μεν ὁμου συμπληροι το σωμα του Χριστου, ἐν τῃ ἑνοτητι του πνευματος, ἀλληλοις δε ἀναγκαιαν την ἐκ των χαρισματων ἀντιδωσιν ὠφελειαν. Ὁ μεν γαρ θεος ἐθετο μελη ἐν τῳ σωματι, ἓν ἑκαστον αὐτων καθως ἠθελησεν. Τα μεντοι μελη το αὐτο μεριμνωσιν ὑπερ ἀλληλων κατα την πνευματικην κοινωνιαν, της συμπαθειας αὐτοις ὑπαρχουσης. Διοπερ εἰτε πασχει ἓν μελος συμπασχει παντα τα μελη κ. τ. λ. On pourrait citer un grand nombre de semblables idées profondes, véritablement bibliques, sur le rapport de l'unité organique de tous les fidèles. Saint Augustin surtout interprète souvent la chose de cette manière. Voyez Ps. XXXII. Enar. III. § 21. in Ps. X. § 7. Les Homélies de saint Chrysostôme (XXX-XXXIII.) sur la première Épître aux Corinthiens expliquent très-bien ce sujet.

les Apôtres ont établi les premiers des fidèles comme chefs des autres dans les endroits où ils enseignaient. Comme la nouvelle du royaume de Dieu les frappa les premiers, ils avaient sans doute les meilleures dispositions et pour cette raison ils convenaient le mieux pour gagner tous les autres. L'Église considère donc, comme saint Paul, les forces relatives aux besoins des uns et les dons des autres comme l'ouvrage du Saint-Esprit, et elle considère ainsi aussi les fonctions épiscopales comme lui [1]. Elles sont par conséquent les organes nécessaires de l'Esprit; c'est ainsi que saint Paul, après avoir observé que le Saint-Esprit a donné à l'Église les Apôtres, les docteurs et les pasteurs, ajoute (v. 12): Afin que les uns et les autres travaillent à la perfection des saints, aux fonctions du ministère, à l'édification du corps de Jésus-Christ. Il résulte donc évidemment de ces réflexions sur l'économie divine que la conservation de la doctrine, de l'amour et de tout le Christianisme dépendent de ces organes dans le corps de Jésus-Christ. Tous les fidèles étant ainsi réunis par la force unitive qui leur est communiquée, ils se trouvent en rapport avec le partage des diffé-

[1] Iren. L. III. c. 25. n. 1. Après avoir désigné l'Église comme la source des dons du Saint-Esprit, il continue ainsi : In ecclesia enim, inquit (Paulus), posuit *Deus Apostolos, Prophetas, Doctores et universam reliquam operationem Spiritus.* Orig. Comm. in Ep. ad Rom. L. IX. n. 2. ad Rom. 12. 3-5. : *Ordinatissime per hoc componens omne corpus ecclesiæ*, ut sicut membra corporis singula quæque proprios habent actus, et officiis suis unumquodque deservit, nec tamen possibile est ut non consensu mutuo, sibi invicem cedant, ita, inquit, in ecclesia, quæ est corpus Christi diversos singuli habemus actus. n. 9. Alius studium omne erga sapientiam Dei et doctrinam verbi adhibet, in meditatione legis divinæ die ac nocte persistit, et est magni hujus corporis oculus et cet. Cf. præcipue De Princ. L. II. c. 7. n. 3. Ce passage a été cité au § 21. Comm. in Ep. ad Rom. L. I. n. 3. ut v. c. accepta quis gratia illud vel illud membrum in Christi corpore fiat. Ad Corinthios vero scribens, ait : Unicuique autem datur manifestatio Sp. ad id quod expedit. I. Cor. 12. 7. et pauca post addit : Omnia autem operatur unus idemque Spiritus, dividens unicuique prout vult. L. c. n. 7. Il répond aussi, dans ce passage, aux objections que l'on pouvait faire contre cette manière de voir.

rents dons, d'après lequel ils ont tous besoin les uns des autres, et d'après lequel aussi ils forment un *tout* organique[1].

§ 55. Malgré cela, on reconnaissait dans tous les chrétiens une dignité sacerdotale; le passage suivant, que nous extrayons d'Origène parmi un grand nombre d'autres qui pourraient être cités, indique ce que l'on entendait par là. Après avoir parlé de la coutume des Juifs, d'après laquelle les prêtres seuls pouvaient se rendre dans quelques lieux écartés du temple, il dit en l'interprétant d'une manière mystique : Ne soyez pas étonné que cette cellule ne s'ouvre que pour les prêtres seuls, car tous ceux qui sont oints par l'huile sainte sont devenus prêtres[2], comme saint Pierre (I. Petr. II. 9.) dit à toute l'Église : Vous êtes la race choisie, l'ordre des prêtres-rois, la nation sainte. Vous êtes donc une race de prêtres, et c'est pourquoi que vous vous approchez du sanctuaire. Mais aussi chacun de nous a son offrande en soi et allume le feu sur son autel, afin qu'il brûle toujours. Lorsque je renonce à tout ce que j'ai, lorsque je porte ma

[1] Orig. l. l. n. 2. Neque enim hoc dicimus quod unum sufficere debeat; sicut v. g. oculus speciale officium habet, ut videat, *unum tamen est ex omnibus et in omnibus membris* et cum singulis agit omnia et cum ipso singula quoque agunt omnia; ita et qui per gratiam fidei unum aliquod donum speciale meruerit, illud quidem principaliter administrat, in omnibus vero actibus socius cum cæteris habetur et particeps. Voyez l'Addition XIII. De là la formule usitée dans l'excommunication : Exclure quelqu'un de l'Église qui le complète, του της ἐκκλησιας περικοψαι πληρωματος. Chrys. De Sac. L. IV. c. 18.

[2] Ce qu'on avait exprimé par une proposition générale était indiqué par le symbole; comme dans l'ancien Testament les prêtres seuls étaient oints, ainsi tous les chrétiens l'étaient dans le nouveau par le baptême. Const. Apost. L. III. c. 15. Quemadmodum sacerdotes et reges antiquitus ungebantur, non quod qui nunc baptizantur, ordinentur sacerdotes, sed quia fiunt a Christo Christiani, hoc est, unctionis cognomine, ὁς ἀπο του Χριστου χριστιανος (sans doute une fausse étymologie), regale sacerdotium et gens sancta ecclesia Dei, columna et firmamentum præsentis luminis, qui aliquando non populus, nunc autem dilecti et electi. Cf. De Marca De Discrim. cleric. et laic. c. 2.

croix et que je suis Jésus-Christ, je sacrifie sur l'autel de Dieu; ou lorsque je livre mon corps brûlant d'amour et que j'acquiers la gloire du martyre, je sacrifie sur l'autel de Dieu. Lorsque j'aime mes frères, de sorte que je donne ma vie pour eux, lorsque je combats jusqu'à la mort pour la justice et la vérité, je sacrifie sur l'autel de Dieu. Lorsque je me purifie de désirs impurs, lorsque le monde est crucifié pour moi, et moi pour le monde, je sacrifie à Dieu et je deviens son prêtre. — Heureux celui dont le Seigneur et le vrai grand pontife trouve le feu du sacrifice si vif et si ardent qu'il le croit digne de le déposer sur l'autel des parfums. Heureux celui dans le cœur duquel il trouve des sentiments si tendres, si purs et si spirituels, une si grande quantité de vertus qu'il s'en réjouit et qu'il les offre à son Père comme des parfums. ***Mais malheur à l'âme dont l'ardeur de la foi s'éteint, dont l'amour se refroidit.*** — Tels sont tous ceux qui se dérobent à la parole de Dieu, afin de ne pas s'allumer à la foi, afin de ne pas brûler d'amour et de ne pas s'enflammer de miséricorde. Dois-je vous montrer comment le feu qui allume les cœurs des fidèles sort des paroles du Saint-Esprit [1]? Telles sont les idées que l'Église primitive attachait à la dignité sacerdotale de tous les chrétiens et à leur égalité : tous devaient être également unis à Dieu par la foi vivante et par la pureté du cœur. On ne faisait nullement consister la dignité du chrétien en ce que l'ordre éternel de Dieu fût troublé dans l'Église, en ce que les organes de la communauté fussent anéantis, et que chaque fidèle fût abandonné à l'ambition, ce qui eût été le vrai moyen de détruire l'union avec Jésus-Christ, ainsi que

[1] Orig. Hom. IX. in Levit. n. 9. Cf. Tert. De Orat. c. 28. et Constitut. Apost. L. III. c. 15, où l'opposition avec le paganisme est particulièrement indiquée: Dans une église qui n'est pas constituée comme l'Église catholique, il s'établit nécessairement une différence entre les ésotériques et les exotériques, comme le prouvent aussi les événements des temps modernes. Saint Clément d'Alexandrie (Pædag. L. I. c. 6.) se prononce très-bien contre cela.

la véritable dignité du chrétien. — La différence donc entre le clerc et le laïc, à parler rigoureusement et à prendre la chose dans son essence, se réduit à ceci : C'est une différence établie par le Saint-Esprit entre les dons de l'Église. Il est nécessaire d'avoir entre les fidèles une union qui ne s'obtient que par des organes et par des membres, auxquels cette différence entre les dons est étroitement liée; ce n'est que par l'accession à la communauté de tous, ainsi par la conservation de ces organes que le maintien de la véritable dignité du chrétien est assuré. Le maintien de ces organes est l'acte le plus libre du chrétien, parce qu'il a lieu par l'amour; par l'amour comme étant le produit de l'action la plus libre du fidèle (parce qu'ici toute ambition est écartée); la liberté la plus pure doit nécessairement être conservée, et l'existence de l'Église est la représentation vivante de la liberté des enfants de Dieu qui y règne.

§ 56. Du reste, l'évêque faisait la plupart des choses de concert avec la communauté. Comme les Apôtres décidaient nommément les questions les plus importantes en présence et avec la coopération de toute la communauté (Act. des Apôt. c. 15), (quoiqu'ils ne prissent pas ces décisions d'après la volonté de la majeure partie, car, dans ce cas, nous serions encore tous circoncis maintenant); ainsi, on l'observait encore après leur mort [1]. Comme les Apôtres n'adres-

[1] Cypr. Ep. 55. Sic collatione consiliorum cum episcopis, presbyteris. diaconis, confessoribus pariter ac stantibus laicis facta (le mot *stantes* ne désigne pas ici l'action d'*être debout*; il indique ceux qui n'avaient pas péri (lapsi) dans la persécution) lapsorum tractare rationem. Ep. 69. ad Cornel. Vix plebi persuadeo, immo extorqueo, ut tales patiantur admitti. — Hoc enim verecundiæ et disciplinæ et vitæ ipsi omnium nostrum convenit, ut præpositi cum clero convenientes, præsente et stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est, disponere omnia consilii communis religione possimus. — Plusieurs écrivains catholiques croyaient ne pouvoir maintenir l'institution divine des évêques qu'en rabaissant entièrement le peuple, et les protestants pensent ne pouvoir conserver la dignité du peuple qu'en anéantissant les évêques, les centres d'unité. Ce sont deux extrêmes. l'*Église* catholique seule a raison.

saient pas leurs Épîtres aux évêques des communautés, mais directement aux communautés mêmes; ainsi, l'on fit encore après, comme le démontrent les Épîtres de saint Ignace, celle de saint Polycarpe aux Philippiens, les Épîtres catholiques de Denys de Corinthe, les lettres missives de la communauté de Smyrne aux Philoméliens et à toutes les églises catholiques; celles des communautés de Vienne et de Lyon dans les Gaules, adressées à celles de l'Asie, ainsi que celles que ces dernières ont adressées aux premières. L'évêque était compris dans toute la communauté, toutefois comme le plus actif, comme le prouve l'Épître des Romains aux Corinthiens, composée par saint Clément, leur évêque. L'évêque n'était pas pour cela distingué particulièrement, parce qu'il était regardé comme ne formant qu'un avec la communauté et que celle-ci était considérée comme n'existant pas sans lui, de même que lui-même n'existait pas sans elle; il était encore le pur produit de son amour et elle était sortie pure et sans tache de la vertu de sa doctrine et de son saint amour. Le conseil intime de l'évêque se composait du presbytère ou de la réunion des prêtres d'une église, qui, comme lui, avaient été choisis parmi ceux qui se distinguaient le plus par leur esprit. Sans ceux-ci, qui formaient en quelque sorte son sénat, l'évêque n'entreprenait rien; il ne pouvait pas même rien faire d'important [1].

Ces rapports entre l'évêque et la communauté qui appartiennent aux premiers siècles de l'Église, durent nécessairement changer beaucoup à mesure que le caractère des membres des communautés subit lui-même de grands changements. Si les premiers chrétiens, sentant le besoin le plus pressant de la rédemption, avaient embrassé le Christianisme, cela changea bientôt. Il y eut par la suite des chrétiens de naissance qui restèrent néanmoins complétement étrangers au Christianisme et dans lesquels il fallut encore exciter ce besoin, après qu'ils étaient déjà unis à l'Église. Plusieurs se

[1] Cypr. Ep. 5. 13. et souvent dans les Constitutions Apostoliques.

faisaient chrétiens avec des intentions impures; d'autres avaient saisi le Christianisme plutôt au moyen de leur esprit que de leur cœur; d'autres encore, touchés momentanément, en avaient trop fait une affaire de sentiment, pour qu'il fût accompagné d'une réforme complète de l'homme; il arriva des temps d'une longue paix, dans lesquels les chrétiens se relâchèrent et succombèrent à des jouissances sensuelles[1]. Lorsqu'après cette paix, il y eut de nouvelles persécutions, la plupart des chrétiens se montrèrent tels qu'ils étaient. Saint Cyprien dépeint la conduite de sa communauté en ces termes : Ils n'attendirent point jusqu'à ce qu'arrêtés ils montèrent, ou jusquà ce qu'interrogés, ils purent nier. Plusieurs furent vaincus avant le combat, abattus sans combat; ils n'eurent pas même la force de montrer qu'ils ne sacrifiaient que forcément aux idoles. De leur propre mouvement, ils coururent vers le forum; ils allèrent avec plaisir au-devant d'une mort (spirituelle), comme s'ils la désiraient depuis longtemps, comme s'ils saisissaient une occasion qu'ils convoitaient depuis longtemps. Comment? N'y en eut-il pas qui, à cause de l'approche de la nuit, n'avaient pas été expédiés par l'autorité, sollicitèrent qu'on hâtât leur supplice[2]? Les chrétiens ayant alors un pareil caractère, on ne pouvait plus dire d'eux qu'ils étaient un cœur et un sentiment; car là où domine la sensualité, se trouve la séparation et la ruine; maintenant l'évêque ne provenait plus de la plus grande activité de l'amour qui enflamme et unit tous les fidèles; il se trouvait de plus en plus dans le même rapport à l'égard de la communauté, dans lequel la loi se trouve à l'égard de l'homme, dans lequel l'intention est inefficace et hostile. La loi ordonne maintenant ce qui contrarie l'homme; l'évêque fut bientôt réduit à cette situation dans laquelle il devait plutôt faire connaître et exécuter ce

[1] Cypr. De Laps. ed. Pears. fol. 88-90. Eus. L. VIII. c. 2. de la persécution de Dioclétien.

[2] Cypr. De Laps. Cf. Eus. Hist. Eccl. L. VI. c. 41., où Denys d'Alexandrie dit que les fonctionnaires surtout se montrèrent si infidèles et si faibles.

qu'il fallait faire que de l'indiquer par sa présence seule. La communauté et l'évêque se séparèrent dès-lors de jour en jour davantage, et se montrèrent en quelque sorte comme visant à des choses différentes; il devait annoncer le Christianisme à ceux qui voulaient seulement devenir chrétiens; dans des temps plus heureux, il avait été regardé comme l'image commune de tous, afin que maintenant il s'adressât de nouveau à tous et qu'il leur communiquât son image, afin qu'il fût l'image parlante du premier amour qu'on a abandonné, afin qu'il ne laissât pas se perdre les mêmes sentiments et qu'il produisît de nouveau ceux qui l'ont produit lui-même. Ou bien, pouvons-nous désirer que l'évêque soit encore l'image de sa communauté, que sa volonté et celle de la communauté soient identiques ? C'est pour cette raison qu'il paraît maintenant agir souvent *sans* et *contre* la volonté de la majorité de la communauté; le petit nombre de fidèles se range seulement de son côté, et il devait le faire, si l'on ne voulait pas voir en souffrance l'intérêt du Christianisme, l'ordre et la discipline; si l'on ne voulait pas les voir anéantis. Qu'on examine seulement la situation de saint Cyprien à l'égard de sa communauté en contestation à cause de ceux qui étaient tombés durant la persécution et en pleine lutte contre l'ambition des confesseurs. L'histoire du monde ne cite aucune époque, aucun état particulier, dont la constitution aurait existé avant les coutumes des peuples qui y sont analogues; les coutumes ont toujours donné lieu aux constitutions. Comment l'histoire peut-elle donc raisonnablement dire que c'est l'orgueil et l'ambition des évêques qui ont changé proprement leurs rapports avec le peuple? Ce ne sont pas les évêques qui se sont élevés, mais c'est le peuple qui est tombé, et c'est de cette sorte que ceux-là ont dû nécessairement paraître placés plus haut et plus puissants qu'auparavant. Mais après que, se mettant au-dessus de toute autorité supérieure, on eut établi l'ambition sous ses diverses formes comme une idée dominante dans l'histoire ecclésiastique, on dut bien la retrouver égale-

ment ici. — Cependant il se présentait naturellement deux cas : ou la supériorité spirituelle de l'évêque, unie à la considération que lui donnait l'institution apostolique, devait dégénérer en un abus pour tyranniser le peuple, de sorte que celui-ci perdait la dignité qui lui est assignée dans l'Église catholique et était abandonné à des prétentions humaines, semblables à celles des membres des communautés hérétiques, ou que, se dépouillant de la liberté la plus large en faveur de la liberté la plus restreinte, il créait des évêques comme une image de ses actions les plus ignobles, comme une expression de son amour-propre, puisque leur élection lui appartenait[1], et que, par suite de l'anarchie, il devenait son propre despote et dominait sur l'esprit de l'évêque qui manquait de volonté et d'énergie. La suite de cet ouvrage nous fournira des essais de l'une et de l'autre espèce. Cependant le caractère de l'Église catholique prévint cela. Lorsque les relations pouvaient prendre la tournure dont nous venons de parler, on avait déjà pris des arrangements qui ne le permettaient plus ; nous allons tâcher de développer ceci, et nous aurons en même temps occasion de parler d'une qualité des évêques que nous n'avons touchée que légèrement jusqu'ici.

[1] Cypr. De Laps. fol. 59. « Episcopi plurimi, quos et hortamento esse oportet cæteris et exemplo, divina procuratione contemta, procuratores rerum secularium fieri, de relicta cathedra, plebe deserta, per alienas provincias oberrantes, negotiationis quæstuosæ nundinas aucupari. Esurientibus in ecclesia fratribus non subvenire, habere argentum largiter velle, fundos insidiosis fraudibus rapere, usuris multiplicantibus fœnus augere. » Les prêtres, imitant, dans de pareils cas, la conduite de leur évêque, il en résulte qu'ils ne valaient pas mieux que lui. L. L. fol. 88. « Non in sacerdotibus religio devota, non in ministris fides integra, non in operibus misericordia, non in moribus disciplina. »

CHAPITRE DEUXIÈME.

Les communautés voisines se réunissent, et leurs évêques forment un tout uni ensemble qui se crée un organe et un centre dans la personne du métropolitain, sans lequel les évêques individuellement ne peuvent rien entreprendre d'important. Le Synode.

§ 57. Voici ce qui résulte de ce que nous avons dit jusqu'ici : dans chaque communauté un peu importante, l'évêque, d'après l'institution apostolique, formait le point central commun; il était chargé, de concert avec le presbytère, de l'instruction ordinaire et de la direction de la communauté, de sorte néanmoins que toute la communauté prenait part, selon l'opinion et l'histoire des premiers siècles de l'Église, aux délibérations qui la concernaient; les communautés métropolitaines comprenaient aussi plus ou moins de communautés des campagnes qui ordinairement avaient été instruites dans la religion chrétienne par celles-là et qui pour cette raison assistaient aussi aux assemblées religieuses; ou elles obtenaient de l'évêque métropolitain un prêtre qui, après la célébration des offices, retournait chaque fois en ville, ou qui y résidait continuellement, qui conséquemment formait aussi leur point central. Mais ces délimitations entre les chrétiens ne sont qu'accidentelles : le Saint-Esprit, qui a formé au milieu d'eux une vie commune, est dans tous le même, et comme il s'y est préparé un organe, par lequel il s'est manifesté comme principe organisateur et unitif, il devait, considérant les limites précitées comme nulles pour lui, unir à ces communautés celles qui se trouvaient au delà de ces limites, et l'union qui en est résultée de cette sorte,

devait de son propre mouvement se donner à son tour un organe, par lequel elle parvenait à la connaissance d'elle-même, et par les fonctions et l'activité duquel elle alimentait et avançait sa propre vie. Comme les fidèles, unis entre eux par la proximité de leurs demeures, étaient aussi dans la relation chrétienne la plus intime, il était naturel que les synodes diocésains eussent aussi des rapports plus intimes ensemble. L'esprit organisateur intérieur du Christianisme dont nous avons parlé et qui ne sait pas ce que c'est que séparer et isoler, est donc le vrai fondement de l'union métropolitaine; c'est de l'intérieur que s'organisa véritablement le corps de l'Église, comme la forme d'une puissance intérieure active, et non du dehors, à la manière des pierres et de toutes les masses inorganiques, privées de vie, d'esprit et de force, à la condition desquelles l'Église est ravalée par ceux qui ne savent trouver que des causes extérieures et accidentelles pour pouvoir se rendre compte de leur formation. On ne pourra donc pas dire que les nombreuses transactions commerciales qui, sous le rapport civil, existaient entre les petites et les grandes villes, que la circonstance que ces dernières étaient ordinairement aussi les métropoles civiles, et que c'est de là que le Christianisme se propageait communément dans les villes de province, ont donné lieu, d'après leur essence, aux rapports ecclésiastiques entre les métropoles, *tous ces rapports ne déterminaient que le point de réunion, et nullement la réunion elle-même.*

§ 58. Pour ce qui concerne l'époque de l'origine de l'union métropolitaine, elle coïncide, sans aucun doute, et d'après son essence et ses premiers éléments, avec le temps des Apôtres. Pierre De Marca ne donne que trop d'extension à cette assertion [1]. Les relations d'évêques voisins et leur

[1] De Marca Conc. Imp. et Sac. L. VI. c. 1. Tom. III. p. 5. et seq. On peut voir la critique de cette opinion dans Du Pin De Antiq. Eccles. Discipl. Diss. I. § 6. Le premier base son opinion que l'union métropolitaine a pour

réunion en un tout, qui forment l'essence de l'union métropolitaine, se trouvent déjà exprimées par saint Clément de Rome. « Nos Apôtres, dit-il, savaient de la part de Notre Seigneur Jésus-Christ qu'il y aurait contestation à cause de la dignité épiscopale; c'est pourquoi ils prirent les mesures de précaution nécessaires; ils instituèrent des évêques et ordonnèrent ***que, dans le cas qu'une Église fût sans évêque, les chefs des Églises voisines en prendraient soin,*** afin que, les uns étant décédés, d'autres hommes expérimentés leur succédassent dans le service. » Ceux qui ont donc été institués par ceux-là (les Apôtres mêmes), ou après leur mort, par d'autres à ce commis avec le consentement de toute l'Église, qui ont servi le troupeau de Jésus-Christ sans reproche, avec humilité, avec calme et dignité et qui pendant longtemps ont eu un bon témoignage de tout le monde, ceux-là ne nous semblent pas pouvoir être privés légitimement de leurs fonctions [2]. Les relations étroites qui sont in-

elle une tradition apostolique, sur ce que saint Pierre (I. 1. 1.) adresse son épître à de certaines provinces, comme le *Pont*, la *Galatie*, etc.: que saint Paul en adresse une à toutes les églises de la *Galatie;* qu'il adresse l'épître aux Corinthiens en même temps aux frères de toute l'Achaïe et qu'il a laissé Titus en *Crète*; les Apôtres auraient donc considéré les divisions politiques des provinces comme formant aussi les divisions ecclésiastiques. — C'est de la manière dont le Christianisme se propagea, ordinairement du chef-lieu de la province, que résulta évidemment l'union métropolitaine et qu'elle donna la direction à la puissance intérieure et aux besoins; et les villes où les Apôtres avaient résidé eux-mêmes, furent regardées instinctivement comme le point central des autres. Mais les raisons que j'allègue pour prouver l'antiquité de l'union des églises voisines, en disent encore plus que tout ceci.

[1] Clem. Rom. Ep. I. ad Cor. c. 44. Και οἱ ἀποστολοι ἡμων ἐγνωσαν δια του κυριου ἡμων Ιησου Χριστου, ὁτι ἐρις ἐσται ἐπι του ὀνοματος της ἐπισκοπης· δια ταυτην οὐν την αἰτιαν προγνωσιν εἰληφοτες τελειαν, κατεστησαν τους προειρημενους, και μεταξυ ἐπινομην δεδωκασι, ὁπως ἐαν κοιμηθωσιν, διαδεξονται ἑτεροι δεδοκιμασμενοι ἀνδρες την λειτουργιαν αὐτων. Le rapport de ce passage que nous avons indiqué dans le texte, repose sur la traduction des mots : και μεταξυ ἐπινομην δεδωκασι. Les interprétations que j'oi pu voir ne rendent pas le sens de ce possage. Junius explique ἐπινομη par *præscriptæ officiorum vices;* Saumaise par *præceptum;* Usher par *ordo*

diquées ici entre des églises épiscopales voisines, restèrent longtemps sans forme précise et sans limites fixes; mais, dès la seconde moitié du deuxième siècle, nous les trouvons déterminées en elles-mêmes, assez bien circonscrites et se connaissant parfaitement elles-mêmes [1]. La réunion, instinc-

præscriptus; De Marca par *forma;* Hammond par *series* ou *modus successionis.* D'autres croyaient le texte corrompu, et voulaient substituer à επινομη tantôt απονομη, tantôt επιλογη : Cotelier se prononce avec raison contre cela. Le mot επινομη n'a nulle part aucune des significations dont nous venons de parler. Ἐπινομη est proprement synonyme de επινομια, qui signifie un droit de pâturage, reposant sur des conventions et des dispositions législatives, sur le territoire d'un autre peuple, ou plutôt un droit de pâturage réciproque entre deux peuples: de même que le mot επεργασια indique un pareil droit de labourer et celui de επιγαμια le droit de contracter des mariages mutuels. On sait que, dans le style ecclésiastique, on emploie volontiers le mot pâturage; on n'avait pas de substantif propre dérivé du verbe ποιμαινω; de là provient επινομη, c'est-à-dire, le droit réciproque des pasteurs ecclésiastiques de soigner, dans certains cas, pour leur troupeau, même dans d'autres diocèses. Dans notre passage le mot indique donc le soin de bien pourvoir au remplacement de l'évêque, le siége étant vacant. Il résulte de l'antithèse de ετεροι ελλογιμοι ανδρες et πασης εκκλησιας que l'influence d'autres évêques y était active; si les ελλογιμοι ανδρες appartenaient à celle-ci, il faudrait dire συνευδοκησασης της λοιπης εκκλησιας. Mais saint Clément veut donner à entendre qu'un évêque, approuvé par *d'autres* et admis par la *communauté même*, ne peut point être rejeté sans fondement; Cotelier admet aussi cette antithèse entre les évêques voisins et la communauté, comme le prouve la citation à l'appui du texte. Saint Cyprien démontre aussi que ce concours est d'origine apostolique (Ep. 68.) : *Diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tuendum, quod apud nos quoque et fere per universas provincias tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas, ad eam plebem cui propositus ordinatur, episcopi ejusdem provinciæ proximi quique conveniant, et episcopus deligatur præsente plebe, etc.*

[1] Bingh. Antiq. Eccles. Tom. I. L. VI. p. 206-209. cite les faits particuliers qui prouvent son existence à l'époque précitée. — Seulement je dois encore ajouter le passage important qui a échappé à Bingham et dans lequel saint Ignace (ad Rom.) dit dans l'adresse : ἥτις προκαθηται εν τοπῳ χωριου Ῥωμαιων, où Rome est déjà du temps de saint Ignace la προκαθημενη de la majeure partie de l'Italie. Ceci jette du jour sur ce que le même saint Ignace (ad Magn. 14. 15.) donne aussi le nom d'*Église* de *Syrie* à l'Église d'Antioche. C'est dans l'Italie centrale et en Syrie que se fixa bien-

tive jusqu'ici, était devenue évidente par la fixation d'un point central commun. Comme la sublime connaissance du Christianisme, aussitôt qu'elle s'éveille en nous et qu'elle devient évidente, agit en tout sens, pénètre toutes les fonctions de l'esprit et y met de l'harmonie, il en est de même ici. Dès que l'union de plusieurs églises épiscopales était clairement développée entre elles, et qu'elle s'était manifestée comme telle, en produisant un organe déterminé, ce tout supérieur s'emparait de toutes les parties et les organisait d'une manière aussi uniforme que possible : Leur vie était une véritable vie de communauté et elles se considéraient comme les membres d'un même corps.

§ 59. L'évêque, le centre des diocèses particuliers, était l'organe le plus propre à les unir à d'autres. Dans des corporations très-étendues, l'union immédiate des individus n'est pas possible. L'évêque donc qui unissait son église aux autres, ne pouvait rien entreprendre d'important dans sa communauté sans avoir égard à cette union [1]. Il devait prendre conseil du point central, et celui-ci même était tenu, à son tour, à l'égard des membres particuliers de l'union [2] : ainsi, ajoutent les Canons Apostoliques, il y aura de l'union, et Dieu sera glorifié par Jésus-Christ dans le Saint-Esprit (qui opère l'union). Il est naturel au faible de se mettre sous la protection du fort, et il est presque aussi naturel à celui-ci de se servir arbitrairement de sa prépon-

tôt ostensiblement le centre de plusieurs diocèses, et cela jette un certain jour favorable sur les remarques judicieuses de De Marca. On peut s'expliquer facilement pourquoi, par exemple, les rapports des églises métropolitaines des Gaules ne se développèrent que plus tard. (Voyez Plank's Gesch. I. 84.)

[1] Can. Apost. XXII.

[2] Can. Apost. XX. Ἐπισκοπον, ἡ πρεσβυτερον, ἡ διακονον τυπτοντα πιστους ἁμαρτανοντας, ἡ ἀπιστους ἀδικησαντας, και δια των τοιουτων φοβειν ἐθελοντας καθαιρεισθαι προστασσομεν. Οὐδαμου γαρ ἡμας ὁ κυριος ταυτα ἐδιδαξε, τουναντιον δε αὐτος τυπτομενος, οὐκ ἀντετυπτε κ. τ. λ. Cf. Can. XLIV. et d'autres.

dérance. Des actions arbitraires, contraires même à l'esprit du Christianisme de la part des évêques, telles qu'on en trouve déjà de bonne heure, la négligence et l'abandon de la communauté [1], étaient maintenant écartés. L'évêque individuellement rencontrait dans la masse des autres un contrepoids; les membres bien portants du corps se chargeaient de la guérison du membre malade. Les communautés épiscopales particulières étaient à leur tour exposées souvent à se donner l'évêque le moins convenable. La plus mauvaise partie de la communauté se laissait quelquefois entraîner par des sentiments ignobles dans le choix de l'évêque [2], et la partie la plus saine et la plus éclairée était incapable de s'y opposer. Comme membre d'un grand corps, ce corps n'était point seul; tous les corps réunis qui composaient des communautés avaient voix délibérative dans le choix de leurs évêques; ils avaient à examiner la pureté de la foi, la sainteté des mœurs et la capacité de l'élu, et ce n'était qu'après s'être convaincus de l'existence de ces qualités, qu'ils donnaient leur consentement à son élection; et voilà ce qu'on appelait sa confirmation. C'est pour cette raison que plusieurs évêques assistaient au sacre d'un évêque, et il fut statué que, sans la présence du métropolitain, son sacre était sans validité ecclésiastique. La possibilité de cette influence si bienfaisante des églises voisines résultait de la considération qu'elles formaient toutes ensemble une unité et que toutes les parties devaient se compléter réciproquement, et l'importance que ces églises pouvaient donner à leur influence active, reposait entièrement à son tour sur la conviction née de l'essence du Christianisme que la partie est

[1] Can. Ap. XXII. Εἰ τις ἐπισκοπος δια χρηματων της ἀξιας ταυτης ἐγκρατης γενηται κ. τ. λ. Can. XXIII. Εἰ τις ἐπισκοπος κοσμικοις ἀρχουσι χρησαμενος κ. τ. λ. Quant au temps où ces canons furent rédigés, je partage entièrement l'opinion de Beveridge qui le fixe vers la fin du deuxième et le commencement du troisième siècle, et les κοσμικοι ἀρχοντες ne s'y opposent pas.

[2] Clem. Rom. ad Cor. c. 44. Cypr. Ep. 41. 52. 55. Euseb. L. VI. c. 11.

nulle sans le tout; car lorsqu'une église en particulier, ou plutôt sa plus mauvaise partie, insistait sur ses résolutions, les autres églises se retiraient et l'évitaient comme un membre égoïsme : ou, en style ecclésiastique, elles interrompaient la communauté (à laquelle le membre égoïste avait déjà renoncé auparavant, parce qu'il avait agi sans avoir égard à la vie commune), et par là elle était exclue de la communauté, c'est-à-dire, excommuniée. Mais ce membre, convaincu de ne pas pouvoir conserver son caractère chrétien dans son isolement, finissait par céder, et, surmontant son égoïsme, il renonçait à la folie qui l'exposait au danger de prendre le plus mauvais parti. Le même cas se présentait, lorsqu'un évêque en particulier perdait l'esprit de l'union; sentant qu'en restant isolé, il n'est rien, parce qu'il n'est devenu ce qu'il est que par le tout, il s'y soumettait, et en s'y soumettant, il conservait sa destination d'évêque, qui est d'avoir soin de sa communauté, et non de l'opprimer et de la négliger. De tout ceci il résulte de nouveau que toute l'union ne pouvait provenir du dehors; parce que sa conservation n'était basée que sur des causes intérieures : le principe explique le mode et la possibilité de la conservation. Mais il en résulte aussi que, de même que l'union extérieure était née des besoins les plus pressants de l'intérieur, ainsi l'union extérieure opérait à son tour une réaction, et que c'est ainsi que le grand besoin resta. Toute manifestation d'une force morale sert à l'affermir elle-même.

§ 60. Cependant le rapport de l'activité du tout avec les parties rendit indispensable la réunion personnelle des chefs des diverses communautés, ou il donna lieu aux synodes. Si nous faisons attention à tout ce qui a été dit jusqu'ici, si nous remarquons que les Apôtres délibéraient déjà autant que possible en commun sur les affaires les plus importantes (Act. des Apôt. c. 15.); que, par la manière dont le Christianisme se propagea de certaines églises métropolitaines, l'union de ceux qui provenaient tous d'un semblable

point central, était déjà déterminée; que par l'institution apostolique, en vertu de laquelle les églises épiscopales voisines devaient fournir un évêque au siége vacant, cette union fut encore resserrée davantage; nous avons déjà découvert les germes de ce qui forme l'essence des synodes. Dans les réunions qui avaient pour but d'élire un nouvel évêque, les autres évêques conféraient sans doute aussi ensemble relativement à d'autres affaires ecclésiastiques, comme on donnait aussi expressément le nom de synodes aux réunions d'évêques qui avaient un but semblable [1]. Ces germes se développèrent à mesure que l'union métropolitaine atteignait à une plus grande perfection, de sorte que, lorsque celle-ci parvint au plus haut degré de perfection, ceux-là étaient aussi entièrement développés, et les mêmes lois organiques qui étaient en vigueur dans ceux-là, agissaient aussi dans celle-ci; tous deux sont absolument identiques et dans le même rapport que celui où se trouve l'union locale de plusieurs individus avec l'union de ceux qui sont dispersés. On devait donc s'attendre qu'en méconnaissant le synode, on en cherchât la connaissance là où l'on cherche les causes de l'union métropolitaine. Ainsi, l'on conçoit pourquoi l'on veut qu'ils soient modelés sur les Amphyctions des Grecs, et qu'on s'imagine même qu'il n'y aurait jamais eu de synodes dans l'Église, s'il n'y avait eu des Amphyctions! On devrait dire plutôt que le besoin d'union qui se manifestait jadis dans le monde en général est un faible modèle, une ombre de l'union future des chrétiens. Nous ne pouvons pas en effet nous rendre compte pourquoi l'on ne reconnaîtrait pas la réunion des Apôtres à Jérusalem comme le modèle des synodes. Lorsque Tertullien ne fait mention que des synodes de la Grèce, ce n'est évidemment que dans ce sens qu'ils y reçurent d'abord leur dernier degré de perfection et qu'ils adoptèrent une forme régulière; car avant que Tertullien en eût parlé, plusieurs synodes avaient déjà eu lieu, et même

[1] Conc. Ant. Can. XIX.

tous ceux qui avaient été tenus au sujet des contestations relatives à la fête de Pâques, ainsi que ceux qui avaient eu lieu antérieurement au sujet des Montanistes. Si nous demandons quelles étaient les personnes qui assistaient aux synodes? Nous devons sans doute nommer les évêques; mais en la personne de l'évêque, comparaissait toute sa communauté. Si l'évêque est l'unité des fidèles, on ne peut point se le figurer sans elle; en lui apparaissait donc toute la communauté, ou il la représentait au synode [1]. Ce n'est pas à dire toutefois qu'il n'y eût des prêtres et des diacres; car de même que l'évêque, indépendamment de ses rapports avec l'union métropolitaine, ne dirigeait pas seul son propre diocèse, mais à la tête du presbytère, ainsi il pouvait aussi se présenter au synode, accompagné d'une partie du presbytère, et le peuple y était fréquemment aussi présent [2]. Dans un synode tenu à Antioche contre Paul de Samosate, c'était principalement le prêtre Malchion qui s'éleva contre lui et qui pénétra ses sophismes [3]. De la même manière, les décisions d'un synode provincial étaient communiquées non-seulement aux évêques d'autres provinces, mais aussi à leurs prêtres et à toute l'Église catholique [4]. De même donc que l'union métropolitaine est en général le pendant de l'union diocésaine, il en est ainsi aussi de l'administration du diocèse métropolitain. Comme là tout se faisait d'un commun accord, il en était de même ici. Comme là l'évêque agissait au milieu de la couronne sacerdotale (comme on dit) et entouré du peuple, ainsi ici le métropolitain était entouré de prêtres dans le conseil des évêques. Mais plus le cercle des églises qui devaient s'unir, s'agrandit, plus le peuple se retira

[1] Tert. De Fig. c. 13. Aguntur prætcrea per Græcias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis per quæ et altiora quæque in commune tractantur, et ipsa *repræsentatio* totius nominis christiani magna veneratione celebratur.

[2] Conc. Carth. a. 256. ap. Pears. Ed. Cyp. fol. 158.

[3] Eus. Hist. Eccles. L. VII. c. 29.

[4] Eus. Hist. Eccles. L. VII. c. 30.

vers le fond du tableau, et dans les synodes provinciaux il ne reparaît plus *régulièrement,* mais en quelque sorte seulement à cause de la publicité, car il n'y avait que le peuple de la ville où le synode se tenait, qui pût y assister. Cependant tous les fidèles étant réunis dans leurs évêques, on trouvera certainement étrange d'entendre des plaintes relativement à l'exclusion du peuple ; comme si l'évêque était un être séparé du peuple, ayant un intérêt différent, quelque chose d'indépendant de lui ou d'imaginable sans lui; comme si l'évêque n'était point dans le peuple et le peuple en lui. La sagesse des résolutions qu'on y prenait condamne le mieux l'imprudence de l'accusation, et les résultats bienfaisants et véritablement chrétiens sont de sûrs garants de la base chrétienne, sur laquelle l'institution fut établie. On s'opposait avec des forces réunies aux innovations des hérétiques, et seulement lorsque toute la fraternité (ἀδελφοτης) prononçait d'un commun accord, le faible recevait la force de résister à la tentation; on paissait le peuple chrétien avec une sagesse fraternelle, et l'on cultivait et l'on développait la vie et l'amour ecclésiastiques.

CHAPITRE TROISIÈME.

Union et unité de toute l'Église. Pendant que les disciples immédiats des Apôtres vivent encore et qu'ils forment les points de réunion, il se développe dans la personne des évêques une union régulière entre toutes les églises, de sorte que l'unité extérieure répond parfaitement à l'unité intérieure et spirituelle de tous les fidèles. La constitution de l'Église en général est l'amour qui se manifeste sous de certaines formes déterminées. Développement des églises particulières indépendamment de l'unité de toutes les églises.

---

§ 61. Mais cette communauté ecclésiastique dont nous venons de parler, c'est-à-dire, l'union métropolitaine, ne devait être qu'un degré par lequel il fallait effectuer l'union de tous les fidèles et produire par conséquent une vie commune de tous les chrétiens. La délimitation de la communauté ecclésiastique par l'union diocésaine, ayant à sa tête l'évêque comme point central, n'avait lieu que pour se procurer un organe, au moyen duquel on pût parvenir à une union plus étendue : œuvre vraiment divine, car qu'y avait-il de plus digne de devenir l'organe de l'amour que le produit de l'amour ? C'est ainsi que l'union métropolitaine ne s'organisa que comme un point d'appui propre à donner de nouvelles forces à ceux qui aspirent à l'union régulière de tous les fidèles et à leur faire atteindre le but désiré. Mais ce qui dans l'exposition nous semble compris dans une succession, ne l'est pas ainsi dans l'histoire. De même que par la fondation d'une église les germes de son union avec les églises voisines existaient déjà, ainsi elle s'unissait aux fidèles en général. C'est le besoin de l'amour de manifester



son activité aussi loin qu'il y a pour lui susceptibilité, et réciproquement, sa force doit être en état de s'étendre aussi loin qu'il trouve de la susceptibilité. Les propriétés de l'amour de recevoir et de donner sont donc aussi infinies que lui-même et se communiquent en même temps que lui; il faut donc que, dans la véritable Église chrétienne, il y ait possibilité d'agir efficacement sur la totalité des fidèles, et cette possibilité devait exister dès son commencement. Il appartient à l'histoire d'indiquer les degrés de développement et de rechercher l'ordre dans lequel cela eut lieu. Les Apôtres formaient, de leur vivant, les points de réunion de tous les chrétiens; ils se montraient comme tels dans leurs Épîtres qu'ils adressaient tantôt à un petit, tantôt à un grand nombre de chrétiens; ils réunissaient extérieurement ceux-ci par le moyen de leurs disciples, par le moyen des députés respectifs des communautés les plus éloignées, de la même manière que, par leurs prédications, par leur vie et leurs écrits, ils avaient enseigné une union intérieure se manifestant au dehors; ainsi, ils apprenaient aussi aux chrétiens à se regarder comme un grand tout visible, dont les parties fussent étroitement unies et les destinées inséparables. Mais les églises en particulier n'en étaient encore qu'à leur premier développement; elles étaient même dans une grande fermentation intérieure, et comme l'union des fidèles ne faisait encore que commencer à avoir une organisation fixe et stable, cette organisation était encore impossible dans les églises en général. Il est dans l'essence d'une nature vraiment organique qui se développe intérieurement, de passer par différents degrés de développement et d'approcher ainsi de sa perfection. L'idée d'une union libre de tous les fidèles qui sont au monde, la nécessité de cette union et d'une vie commune était trop grande, pour qu'elle eût pu être saisie aussitôt par tout le monde dans toute son évidence; et la manière dont elle pourrait se réaliser avec le temps était encore plus incompréhensible pour la plupart des hommes. L'âme de plusieurs chrétiens, même après que ce merveilleux phé-

nomène est accompli depuis des siècles, est trop petite pour cette idée, et ils ne s'expliquent cet événement guère autrement que comme les Macédoniens et les Romains réunirent un jour le monde en un empire et comme les Mahométans et les Mongols essayèrent de le faire. Mais la force était communiquée et les commencements des formes sous lesquelles cette force devait se montrer, ne l'étaient pas moins; il ne fallait bientôt plus que des occasions pour que la force se développât et manifestât toutes ses ressources. Les occasions n'étaient autres que ces manières d'agir qui supposaient cette force comme n'existant pas. Les tentatives qui furent faites à Corinthe, encore du vivant de cet Apôtre qui, pour le bien-être de la chrétienté, vécut le plus longtemps, savoir saint Jean, pour détruire la communauté fondée par l'Apôtre saint Paul, et de rompre l'unité, eurent pour résultat que non-seulement elle fut raffermie davantage en elle-même, mais qu'elle fit mieux connaître l'union générale de toutes les églises chrétiennes. La communauté romaine fut priée de servir de médiatrice[1]; elle remplit cette mission par une Épître rédigée par son évêque, saint Clément, et par cinq députés[2]. Et la communauté romaine, ayant eu occasion de renouveler l'amour et l'unité d'une autre, affermit son propre amour et sa propre unité, de manière que l'une et l'autre parvinrent à mieux connaître leurs forces réunies[3]. Nous trouvons absolument la même chose dans saint Ignace. L'unité qui ne connaissait point encore ses forces, ayant été menacée d'être anéantie par les hérétiques, fut amenée à réfléchir sur elle-même, et tandis que l'amour entretenait le mouvement, elle fut excitée et fortifiée. C'est ainsi que domine dans toutes ses Épîtres la pensée de s'unir étroitement ensemble par l'évêque, afin de former une union indisso-

[1] Clem. Rom. Ep. I. ad. Cor. c. 1.

[2] L. L. c. 59.

[3] L. L. c. 7. Ταυτα ἀγαπητοι, οὐ μονον ὑμας νουθητουντες ἐπιστελλομεν. ἀλλα και ἑαυτους ὑπομνησκοντες. Ἐν γαρ τῳ αὐτῳ ἐσμεν σκαμματι, και ὁ αὐτος ἡμιν ἀγων ἐπικειται.

luble ; par cela même donc que le mouvement partit d'*un seul,* toutes les communautés auxquelles il écrivit depuis Antioche jusqu'à Rome, furent représentées comme une unité composée de plusieurs, puisque toutes tournaient autour de saint Ignace, comme les planètes autour du soleil ; ou bien, comme l'unité de la foi et la communauté de l'Esprit servent de base à ce fait des Épitres de saint Ignace, ainsi elles se montrent aussi dans la vie extérieure même. Saint Ignace démontre très-bien dans ces mêmes Épitres comment l'union extérieure et visible de tous les chrétiens entre eux est nécessairement l'expression des sentiments intérieurs, et comment il y est satisfait à un besoin indispensable. « Mes frères, dit-il quelque part, je suis tout à fait rempli d'amour pour vous, *et je vous fortifie avec une joie admirable*[1]. » Et dans un autre endroit : « Je vous adresse la parole comme à ceux qui sont aussi mes maîtres. Car c'est pour vous que je devais être fortifié dans la foi, dans la persévérance et dans la longanimité. *Mais l'amour que j'ai pour vous ne me permet pas de garder le silence ;* c'est pourquoi je vous encourage d'abord, afin que vous soyez d'accord dans la croyance en Dieu[2]. » Ce n'est pas seulement dans des Épitres qu'il exprimait l'union de tous les chrétiens ; mais, à l'exemple des Apôtres, il réunissait les églises particulières par des missionnaires, afin de s'exprimer, comme il l'observe expressément, la participation aux destinées mutuelles[3]. Nous trouvons la même chose dans saint Polycarpe après la mort de saint Ignace ; il établit aussi le point central commun au milieu d'un grand nombre d'églises, et le prouve par ses Épitres[4], comme aussi les communautés particulières s'adressèrent à lui comme elles s'étaient adressées à saint Clément[5].

[1] Ad Philad. c. 5. Ἀδελφοι μου λιαν ἐκκεχυμαι ἀγαπων ὑμας, και ὑπεραγαμενος ἀσφαλιζομαι ὑμας.
[2] Ad Eph. c. 7.
[3] Ad Philad. c. 10.
[4] Iren. apud Euseb. L. V. c. 20.
[5] Polyc. Ep. ad. Philip. Ἐγραψατε μοι ὑμεις και Ιγνατιος κ. τ. λ.

§ 62. Tandis que de cette façon, les disciples immédiats des Apôtres étaient encore occupés à former, à la faveur de leur dignité personnelle, les principaux points de réunion de toutes les églises, il s'était déjà développé, d'une manière remarquable, une union *régulière* parmi elles. Les évêques les plus éloignés avaient ouvert immédiatement entre eux une correspondance *par écrit*, au moyen de laquelle ils se communiquaient ce qui se passait de plus remarquable dans leurs églises. Entre les années 140 et 150, Marcion qui avait été excommunié par son père, évêque de Sinope, vint à Rome (pendant que saint Polycarpe y était aussi pour des affaires qui devaient être décidées *d'un commun accord*) pour se faire recevoir dans la communauté ecclésiastique. Mais on y avait déjà connaissance de son excommunication, et on lui donna pour réponse : « Nous ne pouvons pas vous accorder votre demande sans le consentement de votre respectable père ; car nous avons la même foi et les mêmes sentiments que lui ; nous ne pouvons pas agir contre votre père qui est notre bon collègue[1]. » Les Montanistes se mirent quelques années plus tard (157) en relation avec Anicet, évêque de Rome, pour obtenir, au moyen de sa reconnaissance, une existence dans l'Église. Tertullien remarque positivement à cette occasion que, par leur approbation (qui fut retirée dans la suite), il avait rendu la communauté aux églises de l'Asie et de la Phrygie[2]. Les Asiatiques s'étaient mis, dans le même but, en correspondance avec les églises des Gaules, qui se désistèrent aussitôt de leur jugement et qui s'efforcèrent de rétablir la paix entre les églises[3]. Si, de plus, Victor menace d'exclure (196) les églises de l'Asie-Mineure de la communauté ecclésiastique, il faut qu'il se soit trouvé antérieurement avec eux dans une semblable communauté ; ce que saint Irénée

[1] Epiph. Hær. 42. Οὐ δυναμεθα ἀνευ της ἐπιτροπης του τιμιου πατρος του σου τουτο ποιησαι. Μια γαρ ἐστιν ἡ πιστις, μια ἡ ὁμονοια και οὐ δυναμεθα ἐναντιωθηναι τῳ καλῳ συλλειτουργῳ πατρι τῳ σῳ.

[2] Tert. adv. Prax. c. I.

[3] Eus. Hist. Eccles. L. V. c. 3. Voyez les remarques de Valois.

dit aussi expressément de tous les papes depuis Anicet jusqu'à Victor [1]. Les synodes, convoqués par ordre de Victor depuis les Gaules jusque dans l'Asie-Mineure, prouvent la même chose; leurs décrets furent aussi communiqués à toutes les églises, comme Eusèbe le remarque positivement des évêques réunis en Palestine, des statuts synodaux desquels il donne un extrait [2]. Dans le Pasteur d'Hermas même, composé dès la première moitié du second siècle, les évêques avec le reste du clergé sont désignés dans l'organisation idéale de l'Église comme ceux qui, portant les autres fidèles, sont liés et enchaînés étroitement ensemble [3]. Il est donc hors de tout doute que, dès le milieu du deuxième siècle, il existait une union très-intime et régulière entre toutes les églises au moyen des évêques et qu'il ne se manifestait plus aucun développement de quelque importance dans une partie quelconque de l'Église qui ne fût considéré comme l'affaire de toute l'Église, de toute la communauté des fidèles et qui ne fût décidé par elle.

§ 63. Si nous voulons alléguer maintenant les raisons connues de l'Église à cette époque, desquelles résultait cette influence des diverses parties sur le tout et du tout sur les diverses parties, ou l'union de toutes entre elles, nous voyons que ce sont les mêmes que nous avons déjà trouvées dans saint Ignace. Les églises de Lyon et de Vienne s'expriment clairement à ce sujet dans leur Épître adressée aux chrétiens de l'Asie et de la Phrygie : il y est dit dans l'adresse : « Les serviteurs de Jésus-Christ de Vienne et de Lyon souhaitent à leurs frères de l'Asie et de la Phrygie *qui ont la même foi en la rédemption et la même espérance*, paix, grâce et les saluent [4]. De la coutume, déjà remarquée par saint Irénée, d'après laquelle les évêques s'envoyaient réciproquement

[1] Eus. L. V. c. 24.
[2] L. V. c. 24. 25.
[3] Past. Herm. L. I. c. 2. 5.
[4] Eus. L. V. c. 1. Cf. Val. ad h. l.

l'Eucharistie en signe de communauté, résulte aussi bien l'union de tous entre eux que la profondeur de l'essence du Christianisme [1]. Et Tertullien, après avoir prouvé l'unité de la foi de l'Église, dit : « Nous conservons la communauté, nous nous appelons frères, nous exerçons l'hospitalité, *tout cela parce que le même sacrement nous a été transmis* [2]. » Et saint Clément d'Alexandrie dit : « La vertu qui unit l'Église est la foi [3]. » Malgré cette union étroite de toutes les églises, nous trouvons maintenant encore qu'un mérite éminent exerçait son influence de tous côtés et devenait ainsi un point de réunion particulier pour plusieurs églises. Telle fut l'influence de Denys de Corinthe par ses Épîtres catholiques (en l'an 164), adressées aux Lacédémoniens, aux Athéniens, aux Romains, aux Nicomédiens, aux chrétiens du Pont, de l'île de Crète, etc., dans lesquelles il réfute des hérésies, les exhorte à l'unité, dans lesquelles il leur explique la doctrine catholique, les engage à conserver la foi [4], ou loue leur fidélité. Aussi des églises particulières font encore part de leurs destinées soit à l'Église catholique en général, soit exclusivement à quelques-unes ; à la première catégorie appartient celle de Smyrne qui communique l'histoire du martyre de son évêque, saint Polycarpe ; à la seconde appartiennent les églises des Gaules qui racontent aux communautés de Rome et de l'Asie les souffrances et le triomphe de leurs martyrs [5]. Saint Irénée faisait de même que saint Denys [6]. — C'est dans une variété aussi grande, aussi vivante que se présentait alors

[1] Apud Eus. L. V. c. 24. Vid. Not. Val. ad h. l.

[2] Tert. De Præsc. c. XX. Communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis ; quæ jura non alia ratio regit, quam ejusdem sacramenti una traditio. Cf. c. 21. Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa.

[3] Strom. II. fol. 458. Ἡ τοινυν συνεχουσα την ἐκκλησιαν ἀρετη, ἡ πιστις ἐστιν.

[4] Euseb. Hist. Eccles. L. V. c. 23. Il en écrivit plusieurs, parce qu'on l'y avait engagé : ἐπιστολας γαρ ἀδελφων ἀξιωσαντων με γραψαι ἐγραψα.

[5] Eus. L. IV. c. 15.

[6] Eus. L. V. 25.

l'union de l'Église, même encore pendant le cours du deuxième siècle.

§ 64. Mais vers le milieu du troisième siècle, l'Église fut de nouveau exposée au danger d'être déchirée dans son sein, et il est facile de concevoir qu'elle s'unit d'autant plus étroitement qu'elle développa ses principes encore plus clairement qu'elle ne l'avait fait jusqu'alors, et qu'elle détermina encore plus précisément le mode et la manière de son union. C'est le schisme de Novatien et d'autres innovations qui produisirent cet effet. Ce schisme provint de deux éléments tout à fait opposés, dont l'un ne voulait plus du tout admettre dans le sein de l'Église ceux qui avaient renoncé à la foi durant la persécution de Dèce, et dont l'autre prétendait les y admettre même sans pénitence. Ces éléments partireut de Rome et de Carthage et infectèrent la majeure partie de l'Église. Cette affaire prit un caractère extrêmement opiniâtre en ce que les deux partis opposés se virent soutenus par des martyrs et des confesseurs. Il y en avait nommément plusieurs parmi ceux-ci qui, enorgueillis de leurs œuvres méritoires surabondantes, comme ils croyaient, pensaient pouvoir suppléer à ce qui manquait à d'autres; ils eurent plusieurs partisans parmi les nombreux apostats. D'autres se montrèrent d'autant plus inexorables envers les apostats qu'ils souffraient eux-mêmes, et les traitèrent avec une dureté tout à fait opposée à l'esprit du Christianisme. Ceux-là menaçaient de dépouiller l'Église de toute dignité et de toute force; ceux-ci de l'exposer au reproche d'être cruelle et de réduire un grand nombre de personnes au désespoir. Il devenait donc urgent que les évêques et les gens bien pensants s'unissent le plus étroitement possible. C'est pour cette raison que saint Cyprien dit : « Cette affaire regarde, non quelques églises, non une église, non une province, mais l'Église tout entière [1]. » Il dit encore dans une Épître qu'il adresse au clergé de Rome : « Je n'ai prescrit en ceci aucune

[1] Cypr. Ep. 14. ad Presb. Rom.

loi, et je ne me suis pas fait passer pour inventeur; — j'ai cru devoir rester fidèle à vos principes, afin que notre manière d'agir, qui doit être commune et s'accorder en tout, ne soit pas en contradiction[1]. » Saint Denys d'Alexandrie écrivit à Novatien et à Fabius, évêque d'Antioche, qui paraissait être du parti de Novatien. Sa lettre est ainsi conçue : « Si c'est involontairement, comme vous le dites, que vous y avez consenti, montrez-le en vous en retirant volontairement. Car vous deviez tout supporter pour ne pas diviser l'Église de Dieu, et il eût été aussi glorieux de souffrir le martyre pour la conservation de l'unité que pour le témoignage de la vraie foi, oui, c'eût été plus glorieux encore, comme je crois. Car là il rend témoignage pour son âme, et ici pour toute l'Église. Et lorsque vous forcez maintenant vos frères à revenir par la persuasion à l'unité, votre élévation sera plus grande que votre chute. On ne tient pas compte de celle-ci, mais l'autre sera comblée d'éloges. Mais si vous n'avez aucun pouvoir sur eux, sauvez, sauvez votre propre âme. Portez-vous bien, et conservez l'union dans le Seigneur. » Saint Corneille, évêque de Rome, écrivit aussi à Fabius[2], et le clergé de Rome à saint Cyprien en ces termes : « Il convient que nous veillions tous pour le corps de toute l'Église dont les membres sont dispersés dans diverses provinces[3]. » Saint Cyprien s'adressa à Étienne, évêque de Rome, en lui disant : La raison, très-cher frère, pour laquelle le corps nombreux des évêques est uni par une concorde parfaite et par les liens de l'union, afin que, si un membre de notre collége entreprend d'enseigner une hérésie et de déchirer le troupeau de Jésus-Christ, les autres viennent au secours. — Car, quoique nous soyons plusieurs pasteurs, nous ne paissons cependant qu'un seul troupeau, ainsi que les brebis réunies que Jésus-Christ a rachetées par

[1] Cypr. Ep. 15.
[2] Euseb. Hist. Eccles. L. VI. c. 44. 43. 45.
[3] Inter Cypr. Ep. 36. Omnes enim nos decet pro corpore totius ecclesiæ, cujus per varias provincias membra digesta sunt, excubare.

ses souffrances et par son sang [1]. C'est un épiscopat, dit enfin saint Cyprien dans son Traité de l'Unité, dont les différents évêques ont immédiatement une part; toutefois avec l'obligation de répondre pour le tout [2]. C'est de cette manière qu'on déclara clairement et formellement ce qui se pratiquait déjà depuis longtemps dans l'Église; car qui pourra encore soutenir après toutes ces explications que maintenant il s'était introduit dans l'Église de nouvelles doctrines, de nouvelles opinions, ou que même saint Cyprien seul et son Traité de l'Unité de l'Église les y auraient introduites? Comme l'Église, d'après sa base intérieure, forme une unité, il en fallait nécessairement une qui lui répondît à l'extérieur. Traiter cette manière de représenter à l'extérieur l'unité intérieure d'idée empirique, et vouloir y substituer l'idéal, voilà ce qui s'appelle remplacer la *vie* par une abstraction, par une idée creuse, par la mort. — Chaque évêque est un produit basé sur l'institution divine d'un nombre déterminé et par lui-même accidentel de fidèles, et conséquemment la réunion des évêques est un produit général de tous les fidèles, absolument un et indivisible, comme les fidèles eux-mêmes, dont ils représentent l'unité. Tous les passages que nous avons cités prouvent qu'on sentait cette connexion, mais qu'on nous permette d'en citer encore quelques-uns. Saint Paul, dit saint Cyprien, nous l'apprend et montre la sainteté de l'union, lorsqu'il dit (Éphes. IV. 4.) : « Il n'y a qu'un seul

[1] Ep. 64.

[2] De Unit. Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. *De unit. in solidum teneri* se dit en matière judiciaire, lorsque plusieurs personnes cautionnent pour une chose, de manière que chacune en particulier doit répondre pour la totalité, et non simplement pour une partie qui lui compète d'après le nombre des cautions; ainsi, dans le cas que l'une ou l'autre des cautions devienne elle-même insolvable, les autres doivent répondre pour elle. Salmas. De Prim. p. 80. sqq. interprète ce passage dans ce sens que chaque évêque pouvait administrer son diocèse de manière qu'aucun autre ne pouvait s'en mêler: de cette façon saint Cyprien anéantirait l'unité au lieu de la prouver. De Marca Concord. Imp. et Sac. L. VI. c. 1. n. 2. explique mieux le passage que L. I. c. 2. n. 4. Voyez aussi Pears. Ed. Cyp. fol. 78.

corps et un seul esprit, comme aussi vous êtes appelés à une seule espérance de votre vocation. Il y a un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême. *Cette unité, nous devons la conserver et défendre, nous autres évêques surtout, qui avons la préséance dans l'Église, afin que nous montrions que l'épiscopat même est un et indissoluble* [1]. » Et ailleurs il dit : « De Jésus-Christ est issue une Église partagée en un grand nombre de membres par toute la terre; comme aussi un épiscopat propagé par une foule d'évêques [2]. » De là vient que les expressions d'unité de l'épiscopat et d'unité de l'Église sont employées comme synonymes, comme lorsque, par exemple, saint Cyprien dit : « il s'est séparé du lien de l'Église et du collége des évêques [3]. » On remarquera à cette occasion l'analogie qui existe de nouveau ici entre le rapport d'un évêque en particulier avec son Église et celui de l'épiscopat avec l'Église en général. — Considérons de nouveau ici la grandeur à laquelle l'Église élève ses enfants. Comment se développa-t-elle elle-même ? En suivant l'impulsion du Saint-Esprit et en renversant les obstacles de la chair. Elle communiqua cette grandeur aux siens; de sorte que, délivrés entièrement du poids de l'esprit de ce monde, ils se réunirent librement dans le Seigneur Jésus-Christ en un tout, ce qui est offensant et incompréhensible pour les enfants de ce monde; l'ouvrage n'est pas non plus de ce monde; et ils s'unirent si étroitement qu'ils mirent courageusement leur union dans tout son jour. Maintenant, ils éprouvèrent et virent ce qu'ils n'avaient pas encore vu aussi purement et aussi clairement, à savoir : que Jésus-Christ est le vrai Dieu de toute éternité, qu'il est de la même substance que son Père. Car c'est ainsi qu'il faut s'expliquer la

[1] De Unit. fol. 78.

[2] Ep. 76. Et cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, *item* episcopatus unus, episcoporum multorum concordi numerositate diffusus. Surtout Ep. 73. Servatur a nobis patienter et firmiter *charitas animi, vinculum fidei et concordia sacerdotalis collegii.*

[3] Cypr. Ep. 52.

circonstance où, immédiatement après le temps de saint Cyprien, où l'unité de l'Église se montre dans son plus grand éclat, la divinité de Jésus-Christ fut reconnue de la manière la plus formelle au concile de Nicée, où, pour la première fois, tous les fidèles étaient réunis dans la personne de leurs images d'amour. Maintenant, ils étaient capables de reconnaître Jésus-Christ dans toute sa grandeur, après qu'ils étaient devenus assez grands eux-mêmes. Oh ! soyons toujours grands et libres, aimons toujours et conservons l'unité de l'esprit par les liens de la paix; alors la grandeur de Jésus-Christ ne nous échappe pas, car nos yeux sont purs et peuvent le contempler dans toute sa pureté.

§ 65. Toute la constitution de l'Église n'est donc autre chose que l'amour corporifié, l'antitype de chaque évêque dans son diocèse; ainsi, d'un côté, l'expression des mouvements intérieurs des fidèles dirigés vers l'union, de l'autre, la réaction sur ceux-ci pour les fixer eux-mêmes et pour les conserver dans leur pureté et dans leur force. L'Église elle-même est la réconciliation qui s'est réalisée par l'entremise de Jésus-Christ entre les hommes et Dieu, qui, par cela même, sont réconciliés avec eux-mêmes par l'entremise de Jésus-Christ, qui, par l'amour pour lui, forment aussi bien une unité avec lui qu'ils en forment une entre eux-mêmes, et c'est pour cette raison qu'ils la représentent. Voilà l'essence intérieure de l'Église catholique; l'épiscopat, la constitution de l'Église, ne sont que la représentation extérieure de cette essence, non l'essence elle-même; il faut toujours insister sur cette différence. L'unité extérieure de l'épiscopat est une émanation de cette unité intérieure. Mais comme on a déjà souvent représenté la morale comme une jurisprudence, ainsi on l'a fait ordinairement aussi de l'épiscopat; de cette façon il est impossible de le comprendre. — La constitution de l'Église est conséquemment aussi la concentration de l'amour pour agir dans toute sa force sur les différents membres du grand corps uni par l'amour et contre l'esprit de ce

monde. Elle est donc entièrement pénétrée, dans son activité essentielle, de la grande idée de saint Paul : « non comme si nous voulions dominer sur votre foi, nous voulons au contraire coopérer à votre bonheur. » Et plusieurs de ceux qui se laissèrent égarer par le schisme de Novatien eurent une grande part à ce bonheur. Après que toute l'Église eut travaillé à ramener les apostats, nommément à Rome où ils s'étaient déjà donné un évêque comme une expression de leur séparation spirituelle, voici quel en fut le résultat : « Ils demandent pardon, dit saint Corneille, évêque de Rome, dans une lettre adressée à saint Cyprien; ils veulent offrir à Dieu un cœur pur et innocent, suivant l'Évangile qui dit : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils contempleront Dieu. » (Remarquez encore ici comment on jugeait du motif de la séparation; elle provient du péché, parce qu'on demande pardon, et d'un cœur impur, parce qu'on veut avoir désormais un cœur pur.) On fit connaître ceci, dit-il ensuite, au peuple, afin qu'il vît rentrer dans l'Église ceux qu'il avait eu la douleur de voir égarés si longtemps hors de son sein. Il y eut un grand concours de frères. Toutes les voix se réunirent pour rendre des actions de grâces à Dieu; la joie du cœur arracha des larmes à tout le monde; on s'embrassa comme si l'on venait de sortir de prison. Nous savons, disaient-ils, que Corneille, évêque de la Sainte-Église catholique, nous a été donné par Dieu le Tout-Puissant et par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Nous confessons nos erreurs. Nous avons été trompés. Nous avons été déçus par des hommes trompeurs, perfides, car quoique nous eussions l'air d'avoir des relations avec des schismatiques et des hérétiques, notre cœur était toujours sincèrement attaché à l'Église. Nous savons qu'il est un Dieu, un Christ, que nous reconnaissons, et un Saint-Esprit; qu'il doit y avoir *un* évêque (comme représentant de l'unité intérieure) dans toute église catholique [1]. » Ce bonheur de la communauté

[1] Cornel. Ep. Rom. ad Cyp. Ep. 46. Voyez la belle réponse de saint Cyprien Ep. 47.

romaine fut bientôt suivi d'un semblable dans toutes les parties de l'Église. « Sachez maintenant, cher frère, dit saint Denys d'Alexandrie dans une lettre adressée à saint Étienne de Rome, que toutes les Églises, autrefois divisées, se sont réunies en Orient et encore plus loin. Tous les évêques ont la même opinion et se réjouissent extraordinairement de cette paix inattendue. (Il cite ensuite les Églises de la Syrie, de la Palestine, de la Phénicie, de l'Asie-Mineure et d'autres et continue ainsi) : En un mot, tous sont extasiés partout et louent Dieu d'avoir l'unité et l'amour du prochain[1]. » — Eh bien! ce sont là des réjouissances catholiques. Les chrétiens ne se réjouissaient pas à cause de la séparation, ni dans la séparation; celle-ci au contraire leur causait de la douleur; mais lorsque l'unité saisissait les cœurs et les esprits, alors la joie retentissait dans toute l'Église! Se réjouir de la séparation eût été pécher contre le Saint-Esprit et n'eût point été le reconnaître dans l'Église. Nous devons le répéter ici : L'union des membres égarés avec les autres montra aux premiers le véritable chemin : ils ne purent pas résister à l'amour qui agissait sur eux ; la lumière de l'esprit s'alluma à la flamme de l'amour et l'erreur se dissipa avec le péché. — Combien ces pensées profondes de saint Paul (Ephes. IV. 11-16.) doivent, si je ne me trompe, devenir claires maintenant : « *Lui-même a donc donné à son Église quelques-uns pour être Apôtres, d'autres pour être prophètes, d'autres pour être évangélistes, d'autres pour être pasteurs et docteurs; afin que les uns et les autres travaillent à la perfection des saints, aux fonctions de leur ministère, à l'édification du corps de Jésus-Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité d'une même foi et d'une même connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'un homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude de Jésus-Christ; afin que nous ne soyons plus comme des enfants, comme des personnes flottantes, et qui se laissent emporter à tous les vents des*

[1] Eus. Hist. Eccles. L. VII. c. 5. Και συνελοντι είπειν ἀγαλλιωνται παντες πανταχου τῃ ὁμονοιᾳ και φιλαδελφιᾳ, δοξαζοντες τον Θεον.

opinions humaines, par la tromperie des hommes, et par l'adresse qu'ils ont à engager artificieusement dans l'erreur; mais que, pratiquant la vérité par la charité, nous croissions en toutes choses dans Jésus-Christ, qui est notre chef et notre tête, de qui tout le corps, dont les parties sont jointes et unies ensemble avec une si juste proportion, reçoit par tous les vaisseaux et toutes les liaisons qui portent l'esprit et la vie, l'accroissement qu'il lui communique par l'efficace de son influence, selon la mesure qui est propre à chacun des membres, afin qu'il se forme ainsi et s'édifie par la charité. » Nous sommes revenus ici au point d'où nous sommes partis : nous trouvons Jésus-Christ et restons dans la vérité, lorsque nous restons dans l'amour, dans l'unité, dans la communauté. Nous n'obtenons la vraie indépendance, d'après saint Paul et d'après l'Église organisée selon son esprit qui a été éclairé par Jésus-Christ, que dans l'Église et que comme membres de cette grande communauté; ici, dit-il, nous sommes des *hommes,* hors delà et dans la séparation, nous sommes des enfants, à la merci de tout souffle de doctrine humaine et abandonnés à nos propres folies et à celles d'autrui. — Nous avons montré quels sont les ordres et les rangs qui rendent l'unité possible, et nous continuerons de le montrer; nous apprendrons quels sont ceux pour lesquels chacun de nous convient, si nous le demandons à Dieu, qui a donné aussi à chacun la mesure de ses forces. — Tous les adversaires du catholicisme ont de tout temps senti le rapport intime qui existe entre la conservation de la doctrine catholique et l'organisation ecclésiastique (c'est toujours par celle-là qu'ils attaquaient celle-ci et rendaient suspects aux membres de l'Église les organes de l'amour et de l'unité. Ils ressemblent à ce roi qui promit à une ville ennemie de lui accorder la paix, si elle voulait lui livrer ses adversaires les plus redoutables; un de ceux-ci répondit à cette proposition dans l'assemblée du peuple : les loups promirent un jour de laisser les brebis en paix pourvu qu'on leur livrât les chiens).

§ 66. Il nous reste encore à développer avec plus de précision comment l'unité des évêques devint légale et régulière. Elle reçut ce caractère, comme nous l'avons observé précédemment, par le moyen de l'union métropolitaine. La sphère d'activité des évêques d'une province, dans les élections épiscopales, ne consistait que dans la médiation; ils remplaçaient toute l'Église. Après que le métropolitain, à la tête de ses évêques, se fut assuré de l'orthodoxie, de la conduite irréprochable et des autres qualités de l'élu et qu'il l'eut sacré, il en instruisait aussitôt toute l'Église; l'élu commençait lui-même à se mettre en relation avec celle-ci par des lettres qu'il adressait aux évêques. Elles contenaient ordinairement sa profession de foi (*ἐπιστολαι κοινωνικαι*, *pacificæ, communicatoriæ*). L'acceptation de ces lettres et la réponse qu'on y donnait indiquaient la confirmation de l'évêque nouvellement élu par toute l'Église [1]. Lorsque donc l'élection régulière de saint Corneille, comme évêque de Rome, fut contestée, saint Cyprien prouva sa légalité en ces termes : « Il devint évêque par l'entremise d'un très-grand nombre de nos collègues qui se trouvaient alors à Rome et qui nous adressèrent, au sujet de son sacre, des lettres très-honorables, très-flatteuses pour lui et remplies des meilleures attestations. — Après avoir donc occupé le siége épiscopal conformément à la volonté de Dieu et après avoir été confirmé par le consentement de nous tous, celui qui veut être évêque en sa place, est sans doute hors de l'Église; *celui qui n'a pas l'unité de l'Église, n'a pas la consécration ecclésiastique* [2]. » On conçoit que même la moindre église pos-

[1] Cypr. Ep. 55. ad Corn. Ep. Rom. Quod utique ideo de omni nostrorum consilio placuit scribere, ut erroris diluendi ac perspiciendæ veritatis compendium fieret, *et scires tu et collegæ nostri, quibus scribere et litteras mutuo, a quibus accipere oporteret.*

[2] Cypr. Ep. 52. Quo occupato de Dei voluntate atque omnium nostrum consensione firmato; quisquis jam episcopus fieri voluerit, foris fiat necesse est, nec habeat ecclesiasticam ordinationem, qui ecclesiæ non tenet unitatem.

sédait ce droit de confirmation comme membre du tout [1]. Lorsque donc quelqu'un menaçait, à la faveur de la faction dominante, de s'emparer d'un siége épiscopal, il était loin encore de le posséder tranquillement; l'unité était si puissante (et en même temps nécessaire au salut des parties et du tout) qu'il ne pouvait absolument pas s'y maintenir sans être universellement reconnu; ces intrus devaient conséquemment chercher de toutes les manières à s'unir à toute l'Église, et c'est ici qu'ils échouaient la plupart du temps [2]. Si quelque évêque, comme tel, manifestait des opinions qu'il n'avait pas auparavant, ou qu'il n'avait pas fait connaître, on suivait la même marche, mais en sens inverse. Les évêques voisins examinaient l'affaire, évitaient d'être en relation avec lui, et toute l'Église en faisait autant. Comme la relation avec un évêque contenait sa confirmation, ainsi l'interruption de cette relation confirmait sa destitution; car comme personne ne pouvait devenir évêque sans être incorporé dans la grande communauté, ainsi il ne pouvait pas le rester, dès qu'il en était exclu. Paul de Samosate, évêque d'Antioche, homme arrogant et dégoûtant sous tous les rapports, avait supprimé les hymnes dans lesquelles on célébrait la divinité de Jésus-Christ. Quelques évêques de son

[1] Cypr. Ep. 45. où la *Colonia Adrumetina* se présente aussi pour la confirmation de Corneille et où son éloignement apparent devient suspect à celui-ci. — Même les évêques de Rome envoyaient encore, pendant des siècles, après leur élection, des lettres de communication et des professions de foi aux évêques de l'Église catholique. C'est ainsi que dit saint Gelase I. Mos est Romanæ ecclesiæ episcopo noviter constituto, formam fidei suæ ad sanctas ecclesias prorogare. Ep. I. et II. contiennent une profession de foi adressée aux évêques Dardaniens. Cf. Ep. IX. La même chose est affirmée de saint Grégoire-le-Grand par son biographe Jean Diacre.

[2] Cypr. Ep. Nam cum antehac quidam ex ipsius cohorte nequitiæ venisset vexillarius et fraudulenter litteras a nobis eliceere curaret, nec quis esset latuit, *nec litteras, quas volebat, accepit.* — Novatien qui voulait devenir évêque de Rome, dut se faire sacrer aussi par plusieurs évêques qu'il gagna par un moyen singulier; il paraissait sûr de son affaire, mais l'*Église universelle* ne le confirma pas et ses artifices échouèrent. Eus. L. VI. c. 44.

voisinage avaient déjà adopté ses principes ; le clergé de l'Église d'Antioche était en proie à une extrême corruption de mœurs que l'évêque tolérait, afin qu'il fermât les yeux sur ses propres déréglements; une partie de la communauté avait été gagnée par les moyens les plus infâmes et avait été chargée d'applaudir aux sermons qu'il prononçait en chaire; l'autre qui se composait des gens de bien et qui était plongée dans une profonde tristesse, n'osait lui opposer aucune résistance, parce qu'elle était retenue par des mesures tyranniques [1]. Si l'Église d'Antioche s'était vue isolée, si elle n'avait pas été membre du grand corps qui compatit aux souffrances de chacun de ses membres et qui déploie toutes ses forces pour le replacer dans son état primitif et pour lui rendre la santé et les forces, si enfin l'union organique du corps de l'Église avait été de nature que son intervention fût restée sans effet, la partie souffrante perdant sa vraie foi, sa liberté, sa dignité chrétienne. On tint, en conséquence, de grands synodes à Antioche, dont le dernier communiqua à toute l'Église catholique la résolution qu'il avait prise d'interdire la communauté à Paul, c'est-à-dire, de le déposer et de le remplacer par un homme plus digne. Le synode ajoute à cette résolution les mots suivants : « Nous vous mandons ceci, afin que vous écriviez à *celui-ci* et que vous en obteniez des lettres. Quant à Paul, il doit envoyer à Artemas des lettres (il semblait vouloir renouveler ses erreurs) qui renferment les opinions de celui-ci et doit partager aussi avec lui la communauté [2]. » Ce n'est que du point de vue où nous venons de nous placer que nous pouvons exposer clairement une observation sur l'essence de l'ordination ecclésiastique qui est la condition indispensable du culte proprement dit et qui appartient à tous les ordres. De même que les Apôtres reçurent de Jésus-Christ la mission d'annoncer l'Évangile qu'ils ne se donnèrent pas et qu'ils ne purent se donner à eux-mêmes;

[1] Eus. L. VII. c. 30.
[2] Eus. l. l.

ainsi personne ne peut jamais s'arroger une semblable mission; elle doit lui être confiée; l'Église tout entière la donne par les mains de l'ordinant, parce qu'elle seule peut dignement remplacer Jésus-Christ [1]; de plus, chaque partie, sur laquelle agit celui qui est ordonné est un membre d'un tout supérieur, dont le bien-être est lié étroitement à ses relations avec ce tout : de là le droit de confirmation de tous, par lequel l'ordinand obtient son *certificat de capacité* et la faculté de ceux-ci d'annuler cette confirmation, dans le cas que celui qui en est l'objet, s'en rende indigne [2]. L'ordination, telle qu'elle se présente à l'extérieur, n'est autre chose si ce n'est la reconnaissance de toute l'Église que, dans un certain fidèle, se trouve son esprit qui le rend capable de représenter l'amour d'un certain nombre de fidèles et de les unir à toute l'Église; ainsi le Saint-Esprit ne se communique pas autant dans l'ordination qu'il est reconnu d'avoir communiqué

[1] De là l'expression que Dieu établit les évêques, ce qui est confirmé par le témoignage de toute l'Église. Cypr. Ep. 52. Venio jam nunc, frater carissime, ad personam Cornelii, collegæ nostri; ut Cornelium nobiscum verius noveris, non de malignorum et detrahentium mendacio, *sed de domini Dei judicio*, qui *episcopum fecit* et testimonio episcoporum, quorum numerus universus per totum mundum concordi unanimitate consentit. Et : *nemo habeat ecclesiasticam ordinationem, qui ecclesiæ non tenet unitatem.* Ep. 76. Et cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus, episcoporum multorum concordi numerositate diffusus, ille post Dei traditionem, post connexam et ubique conjunctam catholicæ ecclesiæ unitatem, humanam conatur ecclesiam facere, nec episcopus computari potest, qui evangelica et apostolica traditione contempta, *nemini succedens a se ipso ortus est; habere enim aut tenere ecclesiam nullo modo potest, qui ordinatus in ecclesia non est.* On comprendra sans doute maintenant combien l'Église est conséquente avec elle-même, lorsqu'elle exige une série non interrompue d'évêques, et pourquoi elle ne reconnaît en aucune façon un ministère qui ne se trouve pas dans cette série.

[2] Cypr. l. l. Qui ergo nec unitatem Spiritus nec conjunctionem pacis observat; et se ab ecclesiæ vinculis et sacerdotum collegio separat, episcopi nec potestatem potest habere, nec honorem, qui episcopatus nec unitatem voluit tenere nec pacem.

déjà *auparavant* un certain don à l'ordinand; il souffle où il veut, et les hommes doivent par conséquent se régler d'après lui, et il ne doit pas se régler d'après eux; quoiqu'il soit certain qu'il se communique en plus grande mesure au pasteur de son troupeau à la prière de sa communauté (I. Tim. IV. 14. II. Tim. I. 6.). L'ordinand, après avoir obtenu de toute l'Église sa mission et sa confirmation, s'engage à annoncer, non sa doctrine, mais la doctrine de l'Église qui est conservée par le Saint-Esprit. On remarquera sans doute à cette occasion ce qu'a d'étrange le reproche qu'on fait à l'Église au sujet de ce que ceux qui sont ordonnés de cette manière, peuvent seuls remplir la mission d'enseigner. Il n'est pas possible de s'imaginer une communauté sans cette organisation.

§ 67. Cette union et cette liaison étroite qui existent nécessairement entre les évêques, aussitôt qu'ils sont parvenus à la connaissance de leur mission, sembleraient devoir être préjudiciables au caractère de quelques membres supérieurs de l'Église universelle, ou même l'anéantir elle-même, tandis que nous avons dit ci-dessus qu'elle ne saurait être anéantie. Mais en réfléchissant de plus près à l'unité épiscopale, nous sentons ces craintes se dissiper. On se représente l'union des évêques comme le produit le plus grand et le plus spirituel des fidèles et élevé au-dessus de tous les rapports simplement locaux, ce qui est la condition du caractère des églises particulières. Car si les rapports locaux devenaient un facteur dans le produit de l'unité, celle-ci renfermerait en elle une contradiction, c'est-à-dire, elle ne pourrait pas exister, puisque ceux-là sont de leur nature une pluralité et qu'ils ne parviennent jamais à l'union par eux-mêmes, mais toujours par quelque chose qui diffère d'eux. Dans l'unité de l'Église donc, dont l'épiscopat est la représentation et l'organe, ces mêmes rapports extérieurs sont regardés comme accidentels, et c'est précisément parce qu'elle se met au-dessus d'eux et qu'elle dépasse toutes les bornes finies, qu'elle par-

vient à exister. L'union de l'épiscopat, comme telle, ne connaît nullement ces qualités particulières, qui, pour cette raison, ne peuvent point être l'objet de son influence. Puisque ce n'est que parce que l'Église est en général placée dans le temps et dans l'espace qu'il y a pluralité d'évêques et que, ceux-ci étant retranchés, il n'en existe plus, c'est justement à cause de ces qualités particulières qui proviennent de ces formes finies et restrictives et de certains besoins particuliers qu'il existe un grand nombre d'évêques, qui ont mission d'y satisfaire conformément à ce qui est prescrit, comme nous l'avons dit ci-dessus, pour l'administration des églises particulières et qui sont, à cet égard, indépendants des autres églises. Ainsi, l'esprit d'unité se trouve dans chaque église particulière; mais l'unité n'est pas ce qui forme le caractère particulier des diverses parties. Saint Cyprien, qui maintint l'unité avec tant de force, se prononce positivement à cet égard [1]. Enfin, chaque diocèse, la somme de plusieurs de ceux qui constituent l'union métropolitaine, peuvent ainsi faire leurs propres affaires, lorsqu'il s'agit de réglements ou de troubles, aussi longtemps qu'ils suffisent à eux-mêmes [2]. — Du reste, l'activité de quelques évêques distingués et de quelques fidèles doués de grands talents ne fut point en général restreinte par les améliorations qu'on apporta à cette union et à cet enchaînement des diverses parties du tout, mais elle eut encore par là un plus grand essor et une plus grande extension. Comme, dans les premiers temps de l'organisation de l'Église, les Apôtres et

[1] Cypr. in Conc. Carth. Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit, aut tyrannico terrore ad obseqnendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suæ arbitrium proprium; tamque judicari ab alio non potest, quam nec ipse potest judicare. Ep. 73. Hæc tibi pro nostra mediocritate rescripsimus, nemini præscribentes aut præjudicantes, quo minus unusquisque episcopus faciat, quod putat, habens arbitrii sui potestatem. Ceci même dans un cas plus important.

[2] Cypr. Ep. 55. ad Corn. Ep. 31. Presb. Rom. Cypr. Papæ.

leurs disciples les plus distingués étaient eux-mêmes étroitement unis et que ces derniers vécurent jusqu'à ce que l'union ecclésiastique fût développée davantage, pour suppléer, par leur considération personnelle, à ce qui manquait encore dans cette organisation; ainsi, l'Église assigna ensuite à de semblables hommes une sphère d'activité qui, à la vérité, n'avait pas pour but de conserver l'Église, mais qui était toujours en rapport avec leurs forces. Ceux qui avaient fait une étude profonde de toutes les vérités chrétiennes et qui avaient la capacité intellectuelle nécessaire, exerçaient leur influence aussi loin que le nom de Jésus-Christ était prononcé avec respect et avec amour; l'évêque ordinaire administrait son diocèse et était fort dans son union avec toute l'Église, mais il disparaissait dans la masse comme le moindre fidèle. Saint Grégoire de Nysse dit de saint Cyprien : « Non-seulement il est le chef de l'église de Carthage, non-seulement de l'Afrique, qui est célèbre depuis son temps et par lui, mais encore de tout l'Occident et de presque tous les pays qui s'étendent jusqu'aux frontières de l'Orient, du Sud et du Nord [1]. » Ses lettres attestent encore comment le monde chrétien pouvait se réchauffer au soleil de son âme. Quelle ne fut pas non plus l'influence d'Origène, et qui peut assigner des limites à l'activité de saint Denys d'Alexandrie [2]?

[1] Gregor. Naz. in Laud. Cypr. Or. 18. Οὐ γαρ της Καρχηδονιων προκαθεζεται μονον ἐκκλησιας, οὐδε της ἐξ ἐκεινου και δι' ἐκεινου περιβοητου μεχρι νυν της Ἀφρικης, ἀλλα και πασης της ἑσπεριου σχεδον τε και της ἑωας αὐτης νοτιου τε και βορειου ληξεως. Voyez aussi Or. 21. où il dit en parlant de saint Athanase que toute l'Église lui est confiée : της οἰκουμενης πασης την ἐπιστασιαν πεπιστευται, et saint Basile Ep. 52. ad Ath. ἡ μεριμνα των πασων ἐκκλησιων τοσαυτη, ὁση και της ἰδιως παρα του κοινου δεσποτου ἡμων ἐμπιστευθεισης ἐπικειται.

[2] Eus. Hist. Eccles. L. VI. c. 45. 46. VII. c. 20. 22. 26.

CHAPITRE QUATRIÈME.

L'édifice de l'Église visible eût manqué de la clef de voûte, si l'on s'en fut tenu à ce que nous avons rapporté jusqu'ici; l'unité de l'épiscopat et de tous les fidèles dans celui-ci devait se manifester dans une Église et dans son chef: celui-ci est le centre vivant de l'unité vivante de toute l'Église. Développement graduel du Primat.

---

§ 68. J'ai été très-longtemps en doute pour savoir si la primatie est de l'essence de l'Église catholique; j'étais même disposé à le nier; car l'union organique de toutes les parties en un tout qu'exige absolument l'idée de l'Église catholique et qu'elle est elle-même, paraissait complétement atteinte par l'unité de l'épiscopat, telle que nous l'avons exposée jusqu'ici; d'un autre côté, il est évident que l'histoire des trois premiers siècles de l'Église n'est pas assez riche en matériaux pour pouvoir dissiper tous nos doutes à cet égard. Cependant, en examinant de plus près les Épîtres de saint Pierre et l'histoire, et en réfléchissant attentivement à l'organisation de l'Église, j'ai fini nécessairement par adopter cette idée. Et voici comment je me représente la chose sous le rapport historique. — On aperçoit au premier abord que, par ce que nous avons rapporté jusqu'ici, le développement de l'unité de l'Église n'est point absolument complet. Il manque dans la série un membre qui est la clef de voûte de tout l'édifice. Si, dans une organisation achevée, comme dans l'univers, les diverses parties sont à leur tour organiques, de sorte que, dans chaque membre particulier, l'on voit le type du tout, et que de nouveau la puissance qui crée le

tout, répète sa forme primitive dans les diverses parties, nous trouvons dans l'organisation de l'Église, si par les formes dont nous avons parlé jusqu'ici, nous devons regarder le tout comme achevé, les séries interrompues tout à coup et la force créatrice affaiblie, de sorte qu'elle ne serait pas en état d'achever tout l'ouvrage d'après les types qu'elle s'est proposé d'exécuter. Nous avons vu que l'évêque est le point central du diocèse; que c'est en lui que les rayons de l'amour se concentrent, et qu'à mesure que l'union se développe davantage, le métropolitain devient le centre, comme chef de plusieurs évêques d'une même métropole; nous avons donc trouvé l'unité de tous les évêques, — mais nous n'avons pas encore l'idée de leur union dans une image vivante. Nous voyons dans la totalité de ces évêques l'unité de tous les membres de l'Église, et nous cherchons, parce que nous sommes pressés, à contempler le tout comme le type, comme rendant les diverses formes particulières, comme le reflet personnifié de cette unité. Mais comme nous regarderions les évêques comme un produit simplement humain, si leur institution n'était pas apostolique, ou si elle ne provenait pas plutôt de Jésus-Christ même, qui a donné mission aux Apôtres d'agir selon son esprit; ainsi, nous serions tentés de considérer le point central du tout, quand même il s'en trouverait un semblable dans l'histoire, comme l'ouvrage de l'homme, dans le cas que ses traits primitifs ne fussent marqués dans l'histoire de Jésus-Christ et des Apôtres. Il est incontestable et à peine l'a-t-on contesté jusqu'ici que saint Pierre a exercé la primatie parmi les Apôtres; seulement on l'attribue exclusivement à son individualité; mais on y répond avec raison que, si elle ne l'en rendait pas capable, il eût été assez singulier qu'il l'eût néanmoins acceptée et exercée [1]. Dans la fondation de la primatie, on n'a absolument pas besoin de donner à plusieurs passages cités à l'appui un sens différent de celui des Saints-Pères, à moins

[1] Tüb. Quartal-Schrift. 1823. 3tes Heft. S. 478. sqq.

que l'on ne soit autorisé à s'en éloigner par tout l'ensemble des idées et par l'esprit de ce qui précède et qui suit [1]. Saint Pierre prouva de fait sa position.

[1] Fonder ou bâtir une église n'est autre chose que réunir dans un endroit lo premier ou les premiers fidèles, sur lesquels on en édifie d'autres. C'est ainsi que dit saint Irénée L. III. 2. 3. « les Apôtres saint Pierre et saint Paul, après avoir posé les fondements de l'église de Rome, et l'avoir bâtie, conférent la dignité épiscopale à Linus. » Θεμελιωσαντες οὖν και οἰκοδομησαντες την ἐκκλησιαν κ. τ. λ. « Saint Paul jeta les premiers fondements de l'église d'Éphèse » ἀλλα και ἡ ἐν Ἐφεσῳ ὑπο Παυλου μεν ἐκκλησια τεθεμελιωμενη. Cf. L. I. c. 10. où l'on se sert du verbe ἱδρυω. Orig. adv. Cels. l. I. c. 10. dit de saint Paul : « qu'il ne voulait pas continuer de bâtir où les fondements étaient déjà posés, mais qu'il se rendait là, où l'Évangile n'était pas encore du tout annoncé. » Ὥστε μη ἐπ' ἀλλοτριον θεμελιον οἰκοδομειν κ. τ. λ. L. III. c. 28. « Dieu voulut donner aux hommes la doctrine qui devait les racheter par les mérites de Jésus-Christ ; il voulut qu'elle fût confirmée par les Apôtres qui sont les fondements de l'édifice commencé du Christianisme qui devait s'achever dans les temps postérieurs. » Θεμελιους της καταβαλλομενης οἰκοδομης του χριστιανισμου. Voyez aussi Eusèbe L. V. c. 6. Θεμελιωσαντες οὖν και οἰκοδομησαντες οἱ μακαριοι ἀποστολοι. Tous les Apôtres sont donc appelés le fondement de l'Église, sur laquelle les autres chrétiens sont édifiés, comme saint Paul le dit aussi dans son Épître aux Éphésiens (c. II. 20. 22). Lorsque donc le Seigneur dit: « je veux bâtir mon Église sur Pierre » ces mots, dans le style ecclésiastique, ne signifient autre chose sinon : sur Pierre, le premier fidèle. C'est ainsi que saint Cyprien les comprend aussi Ep. 72. Quem primus Dominus elegit, et il lui oppose les *novelli* et les *posteri*, parmi lesquels il entend entre autres saint Paul. C'est ainsi que saint Augustin, interprétant saint Matthieu (XVI. 18), pouvait dire que l'Église est bâtie sur la confession de foi de saint Pierre, et, dans un autre endroit, sur Jésus-Christ, parce que l'Église ne subsiste que par la foi, dont Jésus-Christ est le fondement et le donneur; et Origène, saint Ambroise et d'autres nomment pour cette raison tous les vrais fidèles les pierres sur lesquelles l'Église est bâtie. Il est évident que des paroles de saint Jean (XXI. 15-17.) ainsi conçues : « m'aimez-vous plus que ne font ceux-ci ? » il ne résulte aucune preuve en faveur de la primatie de saint Pierre. Comment saint Pierre pouvait-il savoir cela? Il pouvait bien savoir combien il aimait Jésus-Christ, mais il ne pouvait nullement savoir s'il l'aimait *plus* que les autres; ainsi, Jésus-Christ ne pouvait pas le demander non plus. Ce que saint Matthieu dit (XXVI. 33.) est en quelque sorte une critique des paroles de saint Pierre. — Si donc la primatie ne résulte pas directement de ces passages, ils attri-

§ 69. Pendant que les Apôtres étaient dispersés, saint Pierre ne pouvait pas exercer la primatie, et l'on ne croira jamais qu'il eût été nécessaire de le faire, quand même il y eût été autorisé. Dans le temps où le Christianisme ne faisait encòre que s'affermir dans les diverses communautés, et où l'union des différentes églises n'en était encore qu'à ses commencements d'organisation, le primat d'une église et de son évêque ne pouvait absolument pas se mettre en évidence. Car si nous voulons considérer le primat sous le véritable point de vue, nous devons, comme nous l'avons dit, nous le représenter comme le reflet personnifié de l'unité de toute l'Église; mais il n'était pas possible que l'unité de toute l'Église, en se contemplant elle-même, se regardât comme un objet et que, comme produit de cette Église, elle se présentât comme une image personnelle, avant d'avoir pénétré elle-même tous ses membres; ceux donc qui désirent d'avoir des preuves historiques irrécusables en faveur de la primatie avant cette époque que nous avons signalée plus haut comme celle, où l'unité de l'Église se montre dans toute sa vigueur (le temps de saint Cyprien), doivent savoir qu'ils demandent une chose inconvenante, parce qu'elle n'est pas possible d'après les lois d'un véritable développement. On peut dire aussi de ceux qui s'imaginent de l'avoir trouvée établie avant cette époque, que les peines qu'ils se sont données ont été infructueuses et que leurs prétentions sont insoutenables. La primatie, comme chaque propriété du Christianisme, ne doit point être considérée comme une idée morte, mais comme la vie et comme provenant de la vie, (car que saint Polycarpe et saint Anicet, ou saint Clément de Rome se soient concertés, n'importe avec qui, tant sur l'unité de l'Église que sur la primatie [1], etc., c'est ce qui est

buent néanmoins quelque chose de semblable à saint Pierre, et comparés à tout le reste, ils acquièrent une grande importance. Ce que nous venons de dire n'exclut pas non plus la profonde interprétation de saint Augustin, Tract. 118. in Joann.

[1] Schmidt (Biblioth. für Kritik und Exegetik. B. II. S. I. sqq.) dit que la

contraire aux sentiments et à la raison de tout chrétien, et ce qui non-seulement doit être regardé comme improbable, mais encore comme singulier et comme extraordinairement dégradant pour l'Église chrétienne). Il faut que des besoins se soient fait sentir; ces besoins se montrent dans l'histoire comme des faits, et c'est de ces faits que l'idée se déduit d'abord; ou l'histoire ecclésiastique, comme je l'ai dit plusieurs fois, n'est autre chose qu'un développement de la vie chrétienne. A quoi bon cette proposition morte : « Vous devez avoir un centre d'unité » appliquée même à Jésus-Christ, s'il n'est pas dans l'intérieur des fidèles des besoins qui y répondent ? Elle ne ferait jamais aucune impression sur personne. Tout est en faveur de cette assertion. Jésus-Christ ne dit point en se présentant en Judée : Je suis le fils du Dieu vivant; en parlant ainsi, il n'aurait certainement pas fait la moindre impression. Il attendit jusqu'à ce que, par leurs relations avec lui, ses disciples eussent adopté sa vie et qu'une plus grande force d'intuition se fût développée en eux, alors les mots : « Vous êtes le fils du Dieu vivant » leur échappèrent naturellement. Ou pour citer un trait qui a encore plus de rapport à ce que nous disons : Jésus-Christ ne dit nulle part que nous sachions : « Honorez les saints »; en

convention verbale entre Anicet et Polycarpe est une chose connue et confirmée par Hégésippe. Münscher (Dogmengesch. B. II. s. 81.) l'appelle une combinaison ingénieuse. Kastner dit dans son Agape, p. 18 : « Par un grand nombre d'ouvrages inventés et rédigés dans l'esprit du temps et conformément au but de l'union et *publiés sous le nom* de personnes généralement respectées dans la chrétienté; par l'*invention* et l'*introduction d'une nouvelle manière d'interpréter* en faveur de cette union les écrits authentiques des Apôtres et des prophètes, comme aussi par le moyen de collaborateurs fidèles, prudents et zélés qu'il avait dans plusieurs contrées, Clément sut le premier réunir en un corps les diverses sectes chrétiennes et apostoliques, et organiser et discipliner d'une manière uniforme toutes les communautés qui lui étaient dévouées d'après sa soi-disant constitution apostolique, etc. Henke k. Gesch. 1818. I. Th. s. 175. adopte en général les conventions. Est-ce à de telles impiétés historiques que l'Église invisible doit recourir?

disant cela, personne ne l'aurait compris; car il n'existait pas encore de Saints, puisqu'aucun fidèle n'était encore mort. Ce ne fut que lorsque ce cas se fut présenté que ce besoin se développa de lui-même intérieurement, et ce fut le même besoin par lequel le Saint-Esprit vivant en nous nous excite à regarder tous les fidèles qui vivent avec nous comme un tout inséparable en Jésus-Christ, qui donna lieu à une communauté des vivants avec les morts (parce que ce n'est pas la terre, mais l'esprit qui nous unit), et qui apprit à l'homme à aimer, après cette vie, ceux qui ont vécu en Jésus-Christ et avec son esprit et qui ont été sanctifiés par lui. Avant donc qu'une image personnifiée de l'unité des fidèles pût se manifester véritablement, cette unité devait exister et son développement ultérieur s'ensuivait naturellement.

§ 70. Nous ne répondrons donc point à ceux qui, par les raisons que nous venons d'indiquer, n'admettent aucune primatie, parce qu'ils regardent l'Église comme une masse inerte, parce qu'ils conçoivent tout comme une idée morte de toute éternité et qu'ils sont étrangers à l'idée de la véritable vie spirituelle. — C'est cependant une chose digne de remarque qu'à dater du temps où nous voyons le corps de l'Église, comme tel, passablement bien organisé, nous ne trouvions aucun fait dont nous puissions déduire cette organisation, sans que l'Église romaine n'y prenne part et sans qu'elle n'y exerce une grande autorité et une influence remarquable. Les événements dont il est question ici, sont les mouvements des Montanistes et les contestations au sujet de la fête de Pâques. La supposition que c'est la grandeur politique de Rome qui a fondé cette influence, car c'est de là qu'on dérive si souvent la primatie de l'Église, afin de la faire passer par toutes sortes de formes pour pouvoir attribuer son développement à des causes extérieures, est évidemment l'objet d'une attaque de la part de saint Irénée dans ce passage célèbre : « Parce qu'il serait trop long d'in-

diquer dans cet ouvrage la série de toutes les églises, il suffit, pour confondre tous ceux qui ramassent toutes les fausses Églises, de citer ce que les Apôtres nous ont transmis touchant l'Église la plus considérable, la plus ancienne et la plus célèbre et qui a été fondée par les Apôtres les plus illustres, saint Pierre et saint Paul. — Car chaque Église s'accorde nécessairement avec elle à cause de sa plus grande considération, c'est-à-dire, tous les fidèles qui sont partout, s'accordent avec elle, puisque la tradition apostolique y a toujours été conservée par ceux qui sont partout[1]. » La considération de l'Église

[1] Iren. adv. Hær. L. III. c. 13. n. 2. Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea, quæ ab Apostolis est traditio. Il n'y a pas de doute que *convenire*, synonyme de συμβαινειν, ne signifie *être d'accord; potior*, ou la variante *potentior*, ne signifie pas non plus *puissant*, mais ἱκανωτερος; car l'ancien traducteur rend ce mot souvent par *potens;* c'est ainsi qu'il qualifie l'Épître de saint Clément aux Corinthiens de *potentissimas litteras*, et le texte original conservé par Eusèbe (L. V. c. 6.) a ἱκανωτατην γραφην, c'est-à-dire, une lettre remarquable, distinguée. *Principalitas* ne veut pas seulement dire ἀρχη, origine (comme Gieseler Kircheugesch. et Böhmer ad De Marc. De Conc. Imp. L. I. c. 2. n. 6. p. 137. le croient); car le traducteur n'en aurait pas manqué le sens, puisqu'il le traduit exactement ailleurs. Le mot ne serait point en rapport non plus avec ceux *in qua, etc.*, qui paraissent devoir renfermer le motif de *principalitas;* c'est probablement la même chose que le mot grec κυρος qui, dans le style ecclésiastique, se dit des métropolitains et qui pouvait être traduit facilement par *principalitas. Necesse est* a évidemment la force d'ἀναγκη, non de δεῖ. *Conservata est* ne doit pas être traduit par σωζεσθαι, mais par διαφυλαττεσθαι, θησαυριζεσθαι, qui signifient être conservé, être accumulé, et l'être même d'une manière infinie (ἀοριστως); cette accumulation de la doctrine doit, selon moi, s'entendre des missives que les évêques, lors de leur élection, adressaient à plusieurs autres évêques, mais particulièrement et toujours à celui de Rome, de sorte que cette expression équivaut à ce que saint Optat de Milève dit de l'Église romaine : cum qua totus orbis commercio formatarum in una communicationis societate concordat. J'ai à l'appui de mon opinion un passage de saint Augustin, où il dit que l'Église d'Afrique n'a *jamais* communiqué autrement avec l'Orient que par l'entremise de l'Église de Rome; elle communiqua donc à toute l'Église d'Occident, à laquelle appartenait celle d'Afrique, l'institution des évêques d'Orient, ce qui

romaine dérive ici de sa fondation par S[t] Pierre et par S[t] Paul avec toute la précision possible. Aussi est-ce en effet une chose singulière qu'on ait pu concevoir l'idée de mettre en rapport l'autorité que l'Église de Rome devait avoir conformément à la tradition apostolique avec la grandeur politique de cette ville. De ce que saint Pierre est mort à Rome même, et non à Eugubium, il résulte qu'il n'a pas vécu non plus à Eugubium. Mais ni ce passage, ni les faits cités plus haut, ne renferment pas de preuve immédiate en faveur de la primatie. Car, pour ce qui regarde l'affaire des Montanistes, outre l'Église de Rome, celle des Gaules y était particulièrement intéressée. Et il n'est dit nulle part non plus que l'Église de Rome y ait pris part comme Église primatiale, ou seulement comme une Église particulièrement considérée en vertu de sa fondation apostolique. Quant à la conduite de Victor dans le différend touchant la célébration de la fête de Pâques, le passage que nous avons cité ci-dessus d'une missive d'un synode tenu par des évêques de Palestine, nous permet de croire que les motifs qui l'y engagèrent, prove-

fut suivi d'abord de l'union immédiate. Le passage se trouve Contra Crescon. L. III. § 38. Quod hinc maxime credibile est, quod ad Carthaginis episcopum, Romano prætermisso, nunquam orientalis ecclesia scriberet. Il n'est pas nécessaire de prouver que cette coutume commença seulement à être en vigueur du temps de saint Optat; les faits que nous avons cités prouvent qu'on la connaissait déjà vers le milieu du troisième siècle; elle ne pouvait pas même être alors encore à sa naissance, puisqu'elle était déjà généralement adoptée. De tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il résulte donc que l'origine de cette coutume date au moins du milieu du second siècle de l'Église. — Quant à l'opinion qu'on attribue à saint Irénée que la tradition de toutes les Églises a été conservée à Rome par *d'autres* qui y sont venus par hasard, on pourrait citer par analogie le passage d'Eusèbe (Lib. V. c. 24.), où saint Polycarpe dit d'Éphèse : συμβεβληκως τοις ἀπο της οἰκουμενης ἀδελφοις. Mais la *potior principalitas* n'en serait pas plus une *principalitas*, si tout ce que saint Irénée veut dire de Rome se trouvait dans chaque ville considérable. C'est par la même raison essentielle qu'il faut rejeter la traduction du mot *principalitas* par ἀρχη : comment pourrait-on en effet expliquer l'adjectif *potior?* L'ἀρχη de Rome était-elle *potior* que celle des églises d'Antioche, d'Éphèse?

naient de ce que, chaque église particulière pouvant prendre par elle-même une part immédiate au bien-être de l'Église universelle, il croyait de son devoir de faire une semblable démarche. Enfin, quoique le passage de saint Irénée attribue une autorité extraordinaire à l'Église romaine, il ne s'applique point uniquement à saint Pierre, comme nous le désirerions, puisque le Saint-Père nomme aussi saint Paul. Si donc il est permis de déduire de tous ces matériaux une conclusion précise en faveur d'une primatie provenant évidemment de saint Pierre, on voit cependant qu'au fur et à mesure que l'unité de l'Église se développait comme une union sociale et extérieure, on se sentait pour ainsi dire nécessairement entraîné vers *un* point, et, sous ce rapport, la chose est de la plus haute importance. Elle doit donc être admise au nombre des éléments de développement de l'unité de l'Église et mérite que nous y fixions notre attention. Nous avons déjà dit pourquoi il ne pouvait pas encore exister de faits qui fussent de nature à ne plus laisser de doute à l'égard de la primatie d'une église particulière.

§ 71. Mais au moment où l'unité de l'Église et de l'épiscopat se montrait dans toute sa vigueur et qu'elle se développait dans la théorie, l'Église de Rome et son évêque figuraient déjà comme centre de l'épiscopat; *une union intime de la chose poussa à cette conséquence.* Saint Cyprien dit dans une de ses Épîtres de l'Église de Rome : « *Ils osent naviguer vers le siége de saint Pierre, vers la principale Église d'ou provient l'unité des évêques* [1]. » La prééminence de l'Église de Rome est ramenée ici à saint Pierre. Mais nous comprendrions à peine ce passage si nous n'étions en possession d'un autre qui nous a été conservé dans un autre ouvrage de

[1] Cypr. Ep. 55. ad Cornel. ad Petri cathedram, atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est; voyez ce que dit saint Irénée de la *principalitas.* Le parfait *exorta est* est remarquable et nous amène à ce que nous avons dit dans le texte.

saint Cyprien intitulé : De l'Unité de l'Église, dans lequel il trouve l'image de l'unité de l'Église dans l'action par laquelle Jésus-Christ donna d'abord à saint Pierre, ainsi à *un seul* le pouvoir des clefs[1]. De même donc qu'il voit dans cette action l'unité de l'Église, ainsi il voit dans l'Église de Rome, héritière du siége de saint Pierre, l'image vivante et perpétuelle de l'union épiscopale. — Le développement ultérieur et complet de la primatie appartient à l'époque suivante; ce n'était point non plus mon intention de recueillir les faits les moins importants pour prouver l'existence d'un centre visible de l'Église visible[2]; je n'avais en vue que de fixer les principales époques de son développement et de parvenir ainsi à un point de vue exact. — Deux extrêmes sont possibles dans la vie de l'Église; ils s'appellent l'un et l'autre égoïsme : ils existent quand *chacun*, ou quand *un seul* veut être tout; dans le dernier cas, le lien de l'unité devient si étroit et l'amour si ardent qu'on risque d'étouffer; dans le premier cas, tout se dissout tellement et devient si froid qu'on risque de geler; un égoïsme engendre l'autre; mais ni un seul ni chacun ne doit vouloir être tout; tous seulement peuvent être tout, et l'unité de tous peut seulement former un tout. C'est là l'idée de l'Église catholique.

[1] De Unit. Ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem, sua auctoritate disposuit. Quoique l'expression « et primatus Petro datus » soit apocryphe dans ce passage (voyez ce qu'en dit Tüb. Quart. Schr. Jahrg. 1823. p. 510. sqq.), elle se trouve néanmoins dans saint Cyprien Ep. 71. : nam nec Petrus, quem primus Dominus elegit — vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumsit, ut diceret, se primatum tenere; et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere, saint Cyprien dit donc que saint Pierre avait à la vérité reçu la primatie. mais que saint Paul lui ayant reproché son judaïsme, il n'en avait fait aucun usage et qu'il n'avait point dit : j'ai la primatie. tous doivent m'obéir; mais que, reconnaissant sa faute, il nous avait donné un exemple d'humilité. Nec despexit Paulum — Documentum scilicet nobis et concordiæ et patientiæ tribuens. C'est aussi le sens du passage de Tertullien De Pud. c. 1.

[2] Plank (Geschichte der gesellschaftlichen Verfassung I. B. p. 123) a bien jugé de la plupart de ces faits, mais voyez surtout Du Pin De Antiqua Eccles. Discipl. Dissert. II. c. 2.

CONCLUSION.

SOMMAIRE DE CET OUVRAGE. APERÇU DE L'HISTOIRE DE LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE. SA LÉGISLATION.

§ 72. De tout ce que nous avons exposé jusqu'à présent, il résulte que la primatie, durant les trois premiers siècles et dans les derniers temps de ces siècles, ne commence pas à se mettre au-dessus des premières attaques, que son mouvement est encore irrégulier, que, lorsqu'on veut savoir positivement où et comment elle s'est montrée comme telle par des actes, on doit avouer qu'elle ne paraît nulle part seule, mais qu'elle n'est active qu'avec le concours d'autres évêques et d'autres églises, qu'elle commence néanmoins à avoir une empreinte particulière et qu'elle ne fait qu'attendre l'occasion de paraître. Nous avons trouvé trois formes d'unité, en exposant les évolutions de la vie de l'Église, les évêques, les métropolitains et le primat. Dans l'Église primitive, l'évêque lui-même est encore en quelque sorte caché au milieu des autres fidèles; tout s'unissait à lui sans le savoir; les Apôtres l'avaient donné sans qu'on sût qu'on l'avait; c'est le rapport de l'enfant avec ses parents qui s'y attache par instinct : unité inconnue de la vie des fidèles. Avant qu'on pût le supposer, cette vie de paradis était interrompue; l'égoïsme menaçait d'en rompre les liens; on s'unit donc étroitement ensemble, et en sentant le besoin, l'on se cramponna à celui vers lequel on se sentait vivement entraîné sans savoir comment. Comme c'est un besoin intérieur qui établit, pour la conservation du caractère chrétien, l'évêque comme le point central connu, ce caractère ne pouvait pas être maintenu dans ces circonstances, à moins que le cercle des fidèles unis ensemble ne s'étendît encore davantage, jusqu'à ce que par l'épiscopat tous se fussent réunis en



une unité qui fût claire pour elle-même, visible, vivante, en une veritable vie commune. On devait opposer à l'égoïsme un amour infini et se manifestant de toutes ses forces dans la vie. Toutes les parties furent donc déterminées avec conscience par le tout. L'un vivait dans tous et par le moyen de tous, et tous vivaient en lui. Tandis que s'exécutait cette grande évolution qui ne pouvait avoir lieu que par une puissance surhumaine et divine, les mêmes phénomènes se renouvelèrent qu'on a remarqués à la naissance de l'organisation de l'unité. Comme, dans le principe, l'évêque était à peine *remarqué* comme tel parmi tous les fidèles, mais qu'il n'était que *celui* autour duquel ils se réunissaient, ainsi le métropolitain était au commencement parmi les évêques qui donnaient une plus grande extension à l'unité; ainsi encore le primat était au milieu de tous les évêques réunis. Et chose étonnante! plus l'unité intérieure et vivante de tous les chrétiens était attaquée, plus elle se montrait avec force et avec énergie; plus il y avait d'égoïsme, plus elle témoignait d'amour; plus les attaques étaient violentes, plus les forces étaient concentrées et excitées. Nous trouvons une grande variété, une grande flexibilité dans les formes de l'unité; l'une ou l'autre se présentera toujours au besoin. Plus la situation de l'Église est florissante, plus l'union primitive de l'Église se présentera dans l'épiscopat, et les autres, les métropolitains et le primat, se retireront vers le fond du tableau. A des époques moins florissantes, l'union métropolitaine acquiert d'autant plus d'activité et peut encore se créer des degrés intermédiaires selon l'exigence, ainsi que nous voyons à l'époque suivante des primats, des exarques et des patriarches; dans l'état le plus affligeant et le plus embrouillé de l'Église, le primat apparaîtra dans toute sa splendeur : *toutes les forces de l'Église, autrefois divisées, se concentreront en un seul* pour pouvoir résister avec d'autant plus d'énergie à tout ce qui pourrait s'opposer à sa prospérité. Mais si nous examinons ce qui vient d'être posé comme la loi de l'histoire de la

constitution ecclésiastique, il en résulte nécessairement que toutes les formes d'unité, dans leur germe, ont été disposées par la Providence (ce qui s'applique en quelque sorte aussi aux métropolitains), afin que, dans aucune situation, l'Église ne soit sans aide et sans secours. Que les différents partis qui se sont séparés de l'Église, examinent leur ensemble et qu'ils déclarent, si, aux différents degrés de leur culture, ils sont ainsi assistés et *si cette assistance se développe de leur essence.* Il en résulte en même temps qu'aucune application de ces formes n'est absolue pour représenter l'unité commune, mais seulement pour autant qu'elle répond à un certain besoin; mais tout doit tendre à ce que ces formes soient pleines de cette vie dont elles découlèrent, afin que nous conservions avec connaissance l'unité primitive de la vie chrétienne, l'amour, qui autrefois était sans connaissance; comme nous devons aussi nous efforcer tous que les systèmes de l'Église se gravent dans le cœur de chaque fidèle et que de ce point d'où ils se sont développés, ils soient regardés et conservés comme une unité avec la connaissance la plus intime. Cette assertion pure et simple donc : « Autrefois il n'y avait pas de pareilles formes qu'aujourd'hui ; nous redemandons les anciennes » n'est pas d'accord avec elle-même, soit qu'elle ne veuille rétrograder qu'un peu, soit qu'elle veuille même en revenir aux siècles de l'Église primitive. Si nous reprenons l'ancienne vie, nous reprenons *nécessairement* les anciennes formes. Nous devons donc, ce me semble, nous mettre au-dessus de ces oppositions. Les réformateurs, dès le douzième siècle, regardaient toujours l'Église existante comme la cause des calamités de l'Église, et croyaient qu'on n'avait qu'à la renverser pour voir revenir la prospérité. Mais cette consitution était la *conséquence* des calamités, non la *cause.* Comme ils les confondaient toutes deux, ils ne remédièrent à rien. Ils dirigèrent tous leurs efforts vers les conséquences et vers les événements qui avaient lieu dans l'Église extérieure et qui seuls causaient les malheurs du temps. Si leur activité avait

été dirigée uniquement et prudemment vers l'orga
intérieure de la vie chrétienne, comme plusieurs p
le firent, et ceux-là même qu'ils maudissaient, la
tion devait *nécessairement* subir des changements; a
ne pouvait ôter les effets qu'après avoir ôté la cause.
tait toujours que l'ambition avec ses caractères, la
reté des mœurs et l'ignorance, planait sur le moy
mais, au lieu d'admettre que la hiérarchie devait en
quence de cela adopter nécessairement une autre fo
en déduisait comme condition ce qui n'était que co
nel. Ce renversement du rapport causatif est l'orig
d'une réforme inconsidérée, perverse, à cette ép
même, que de la manière la plus déplorable de d
l'histoire, de méconnaître les plus grands hommes e
baisser l'Église et son esprit à la nôtre. Cependant c'
la protection de la hiérarchie ainsi modifiée, c'est d
sein que prospéra la vie chrétienne, que prospéré
sciences et les lettres, et tout ce que cette époque a
d'illustre et de remarquable, et il n'en manque pa
pour affermir ses rapports avec le temps et pour ne
faire regarder comme quelque chose d'accidentel, ell
provenir de causes générales qui pour cette raison
être considérées comme absolument nécessaires; elle
sit en un système son organisation qui était née des
stances, en employant un moyen qui réussit si souve
lusion, non la tromperie. Ce qui avait été nécessair
ces temps-là, fut maintenant regardé comme généra
valable et comme indépendant de toute circonstance
gère. Lorsque donc les beaux germes qui avaient pou
faveur de l'ancienne constitution de l'Église, étaient
nus à leur maturité, les formes raides de la hiérarch
vaient changer avec les circonstances qui *par elle* s'
modifiées différemment, et les formes d'unité qu'on
abandonnées devaient insensiblement reparaître. Mais c
on avait cherché à donner aux formes limitées par l'i
dualité du temps une universalité et une nécessité fo

sur des principes, la vie avait cédé aux principes et à l'école; la hiérarchie ne se comprit pas elle-même; elle avait elle-même, en alimentant la culture intellectuelle, rendu sa position inutile, et elle ne le vit pas. C'est de la sorte qu'elle eut à lutter contre la vie. L'opposition s'aigrit à mesure qu'elle fit un usage extravagant de ses forces. Car comme si l'Esprit divin qui dirige l'Église eût voulu montrer que les circonstances étaient passées où toutes les forces de l'Église doivent se réunir en un seul, il ne donna plus à la communauté des hommes qui l'eussent dirigée avec dignité; comme les temps extraordinaires, ainsi les hommes extraordinaires, les Grégoire VII, les Alexandre III, les Innocent III, etc., n'étaient plus. Des hommes ordinaires parvenaient à la tiare: un signe que la puissance pontificale ne devait plus être ce qu'elle avait été jadis. On se moqua des réformations qu'on arracha ou qu'on voulut arracher à l'Église dans la première moitié du quinzième siècle. On réforma donc hors de l'Église, c'est-à-dire, que pour accomplir les changements qu'on désirait d'y produire, on prit son point de vue hors d'elle, on déchira la vie spirituelle, et l'on établit des principes qui sont opposés à toute vie commune et qui, par leurs conséquences, le sont nécessairement aussi à tout Christianisme. On voulut de nouveau ramener à des principes ce que les circonstances semblaient exiger. On s'était séparé, et l'on voulut établir des principes de séparation et de déchirements. Pendant que, d'un côté, on maintenait ceux-ci, on restait, de l'autre, *en grande partie,* opiniâtrement attaché aux idées qui s'étaient développées au moyen âge, dans des circonstances tout à fait différentes. Le principe organisateur, le caractère intérieur de la constitution de l'Église, ne sont clairs pour aucun des deux partis; toutefois ceux qui se sont séparés les distinguent *en majeure partie* beaucoup moins que ceux qui tiennent invariablement aux idées du moyen âge; mais celles-ci ont encore à peine quelques partisans en Allemagne dans ce sens que la constitution de cette époque s'applique à tous les temps.

ADDITIONS.

ADDITION I, A LA PAGE 2.

Le Saint-Esprit dans les fidèles, d'après la doctrine des Saints-P

Sous le nom du Saint-Esprit, pour autant qu'il dans l'Église, on ne se figurait pas une force qui exis même temps hors de l'homme, qui produisit simplemen tains effets, étant non-seulement présent à tous les fidèles ἐνε mais se trouvant aussi en eux substantiellement οὐσιωδῶς, nou dant ainsi la sainteté et la qualité d'enfants de Dieu, la résulte particulièrement de là, selon l'Épître de saint Pa Romains (Cap. VIII. 15. 16.). Indépendamment des raison ticulières des chrétiens, ceci est en général fondé sur ce ne peut pas se représenter Dieu à la manière des hommes êtres finis en général, qui se trouvent toujours hors de l sur lequel ils agissent et qu'ils produisent; il n'en est pas ai Dieu : il est nécessairement lui-même là où il agit; et to qui existe n'a de l'existence que pour autant qu'il est fon Dieu. C'est ainsi que saint Augustin (Conf. L. IV. c. 12.) di bien de la création du monde par Dieu : Non enim fecit, abiit, sed ex illo in illo sunt. Si nous sommes forcés d'adı ceci, à plus forte raison devons-nous admettre que la *vi Saints*, leur existence et leur essence ne sont point hc Dieu, mais qu'elles proviennent de lui et qu'elles sont e et que Dieu en est conséquemment *l'origine.* Les expressio Saint-Esprit est *en nous, habite* dans les fidèles, qui se re trent partout dans l'Écriture-Sainte, quoique dans des a tions différentes, ne signifient pour cette raison autre chos n'est que tout ce qui est véritablement bon est une éma de la bonté originaire et est fondé sur elle. Nous disons q Saint-Esprit est dans l'Église, mais qu'est-ce que l'Église, la communauté des fidèles? Nous disons qu'il gouverne l'É mais nous ne nous figurons pas qu'il la gouverne comme or

duit des chevaux et un char, nous ne songeons à aucun mécanisme. Les mots : Jésus-Christ est notre vie; il est en nous et nous sommes en lui, ne signifient pas seulement que nous connaissons *sa doctrine*, mais qu'il s'unit vivement, réellement et substantiellement à nous, ce qui, comme nous l'avons dit, est clairement exprimé par la doctrine de l'Eucharistie. — La mysticité catholique a reconnu et proclamé tout ce que la méditation la plus profonde a pu imaginer au sujet de notre union et de notre existence en Dieu; cette mysticité est même la base de l'Église catholique. Ainsi, l'on ne voit pas comment, parmi les catholiques mêmes, on puisse croire qu'on a dit une méchanceté, quand on a dit de quelqu'un qu'il est un mystique; on ne doit se servir, dans tous les cas, d'une épithète que lorsqu'on veut désigner par là quelque chose de mauvais. — Origène (De Princ. L. I. c. I.) nous indique exactement la manière de concevoir la chose (que du reste l'Église n'a jamais prononcée dans aucun canon; elle dit seulement que le Saint-Esprit est toujours en elle), s'abstenant en même temps de toute idée de vouloir comparer le Saint-Esprit à un corps divisible. Sed et cum de spiritu sancto multi Sancti participant, non utique corpus aliquod intelligi potest Sp. S., quod divisum in partes corporales percipiat unusquisque Sanctorum. Il ajoute que, comme la médecine se trouve dans plusieurs hommes sans être *partagée* entre eux, il en est de même à cet égard; qu'il ne fallait cependant pas pousser cette comparaison trop loin, parce que cette science consiste simplement dans des *idées*, ce qui n'est pas le cas relativement au Saint-Esprit. Sed hæc non omnino similia exempla putanda sunt de medecina Sp. Sancto comparata; sed ad hoc tantummodo comprobandum, *quia non continuo corpus putandum est id cujus participatio habetur a plurimis:* Spiritus enim Sanctus longe differt a medicinæ ratione vel disciplina : pro eo quod Spiritus S. subsistentia intellectualis et proprie subsistit et exstat : nihil autem tale est medicina. De cette communication de l'essence du Saint-Esprit, Didyme tire la preuve de sa divinité, puisqu'aucun être fini ne peut pénétrer un autre et se communiquer substantiellement à lui. Int. Opp. Hier. l. I. Il dit ensuite : Itaque manifestum est, non a corporalibus tantum, sed ab incorporalibus creaturis extraneum esse Sp. S.; a quo ceteræ susbstantiæ hanc substantiam sanctificationis accipiunt, sed insuper attributor est et creator. Denique qui communione ejus fruuntur, participes dicuntur Spiritus Sancti, sanctificati utique ab eo. Si autem sanctificatus est per communionem Spiritus Sancti, ostenditur, quod ipse particeps ejus fue-

rit et largitor sanctificationis Spiritus S. Ainsi, saint A
(Ep. I. ad Scrap. § 24.) s'en rapporte à I. Cor. 3. 16. : «
vez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'E
Dieu habite en vous, etc. » et continue de dire que si l
Esprit était une créature, nous ne serions pas particip
Dieu en lui. — Mais comme on dit que nous participor
sus-Christ et à Dieu, il est évident que l'onction et le cac
nous avons en nous (I. Joh. 2. 28.) ne sont point d'une
finie, mais de la nature du Fils, par le Saint-Esprit en l
nous unit au Père. C'est ce qu'enseigne saint Jean lorsq
(I. 4. 13.) : « Ce qui nous fait connaitre que nous demeu
lui et lui en nous, c'est qu'il nous a rendus participants
Esprit. » Mais si, par la communication du Saint-Espri
sommes aussi participants de la vie divine, il faut avoir
la raison pour dire que le Saint-Esprit est créé. *Εἰ δὲ*
πνευματος μετουσια γινομεθα κοινωνοι θειας φυσεως κ. τ. λ
Cyrille dit de la même manière (9. in Joann. fol. 810.)
se communique pas à nous par la divinité comme un ét
mais, pour m'exprimer ainsi, comme un caractère divin
ὥσπερ τις της θεοτητος ἐν ἡμιν γινομενον, et habite dans les S
reste toujours en eux; lorsqu'ils purifient l'œil de leur es
des sentiments pieux et qu'ils conservent la grâce par
tique non interrompue de la vertu. Il cite à cette occasic
Jean (XIV. 15.) : « Si vous m'aimez, gardez mes com
ments; et je prierai mon Père, et il vous donnera u
consolateur, afin qu'il demeure éternellement avec vous :
de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne
point et qu'il ne le connait point. Mais pour vous, vous
naitrez, parce qu'il demeurera avec vous et qu'il sera en
Saint Grégoire de Nazianze pense qu'avant la naissance
sus-Christ, il ne se rencontrait dans quelques personnes
scurément et seulement par des effets, mais que mainte
existe substantiellement : *το δὲ νυν τελεωτερον, οὐκ ἔτι ε*
παρον ὡς προτερον, οὐσιωδως δὲ, ὡς ἀν εἴποι τις, συγγινομενον
συμπολιτευομενον. Ἔπρεπε γαρ, υἱου σωματικως ἡμιν ὁμιλη
και αὐτο φανηναι σωματικως. Or. 34. fol. Saint Basile dit aus
bien qu'il ne faut pas considérer la communication du
Esprit comme ne produisant qu'une simple conformité d
quoiqu'il ne soit pas possible à l'homme d'imprimer son
à une matière quelconque, à moins qu'il ne lui communi
forme; comment la créature parviendrait-elle à ressem
Dieu, si elle n'était participante de l'image de Dieu? *Mais l'*
de Dieu n'est pas comme l'image d'un homme, une

morte, mais vivante. C'est une image substantielle qui fait des images et par laquelle tous ceux qui en sont participants, deviennent des images de Dieu. » Adv. Eunom. 5 fol. 116. Εἰ δε ἀνθρωποις οὐχ οἱον τε προς ὁμοιωσιν ἐκτυπωθηναι τας ὑλας, εἰ μη της ἰδεας αὐτων μεταλαβοιεν, πως θεῳ προς ὁμοιωσιν ἀνεβη το κτισμα μη μεταλαμβανον θειου χαρακτηρος; θειος δε χαρακτηρ οὐχ οἱος ὁ ἀνθρωπινος, ἀλλα ζων, και ὀντως ὢν εἰκων εἰκονοποιος, ᾗ παντα τα μετεχοντα εἰκονες καθιστανται θεου. Les Saints-Pères mettaient cette présence du Saint-Esprit dans les fidèles et l'existence de la divinité en Jésus-Christ en parallèle et, comme nous l'avons dit plus haut, ils en dérivaient la qualité de Fils de Dieu, comme aussi la raison poùr laquelle toute la personne du Christ est appelée le Fils de Dieu et l'est en effet, par la réunion même de la divinité et de l'homme Jésus; les Saints-Pères considéraient cette réunion comme le type de la réunion de Dieu et de l'homme, avec cette différence toutefois que dans Jésus-Christ la divinité appartient à la personne de Jésus-Christ, ce qui n'est pas le cas dans les fidèles, et voilà pourquoi l'on appelait la première réunion ὑποστατικη et la seconde σχετικη ou κατα σχεσιν. Petav. De Trinit. L. VIII. c. VII. Ostendimus enim non semel, conjunctionem illam Spiritus Sancti neque φυσικην neque ὑποστατικην esse, hoc est neque naturalem neque personalem, quasi una fiat ex ambobus natura vel persona. Non enim quia et illi per adoptionis gratiam filii Dei sunt, ait Augustinus, ideo quisquam illorum est unigenitus, etc. Cette union substantielle avec le Saint-Esprit qui se communique à tous les fidèles est donc en eux le principe intérieur qui les unit. Ajoutons encore quelques passages à ceux que nous avons déjà cités dans notre ouvrage même. St. Basile (De Sp. S. c. 26.), où il énumère les différentes espèces de communication du Saint-Esprit, dit qu'*il est en nous comme le tout dans ses parties*, conformément au partage de ses dons et que nous sommes en lui comme les parties dans le tout, puisque nous formons en lui une communauté. Ἠδη δε και ὡς ὁλον ἐν μερεσι, νοειται το πνευμα κατα την των χαρισματων διανομην — και ὡς μελη δε ἐν ὁλῳ οἱ καθ' ἑνα ἐσμεν ἐν τῳ πνευματι, ὁτι οἱ παντες ἐν ἑνι σωματι εἰς ἑν πνευμα ἐβαπτισθημεν. I, Cor. 12. 13. Chrys. Homil. XXX. in I. ad Cor. §. 2. Το αὐτο πνευμα ἐπιομεν ἁπαντες, της αὐτης ἀπηλαυσαμεν χαριτος, φησιν. Εἰ τοινυν και ἑν πνευμα ἡμας κατεσκευασε, και εἰς ἑν σωμα ἡμας ἁπαντας συνηγαγε, τουτο γαρ ἐστιν εἰς ἑν σωμα ἐβαπτισθημεν, και μιαν τραπεζαν ἐχαρισατο, και την αὐτην ἀρδειαν ἁπασιν ἐδωκεν, τουτο γαρ ἐστι εἰς ἑν πνευμα ἐποτισθημεν και τοσουτον διεστωτας ἡνωσε, και τα πολλα τοτε γινεσθαι σωμα, ὁταν

γινωνται ἐν. Et August. Ep. post collat. § 58. Qui nos cr est Deus, qui nos redemit unus Christus, *qui nos c debet, unus est Spiritus.* C'est aussi le sens de la b qui est si fréquente dans les prières de l'Église catholi communauté du Saint-Esprit soit avec vous tous. » l'essence de l'Église catholique que cette mysticité soi plus grande circonspection et à la plus parfaite préc doctrine, ce qui ne peut pas être le cas chez aucune *séparatistes-mystiques*, qui ordinairement perdent l la connaissance avant la profondeur et qui dégénère en un panthéisme désespérant. Du reste, l'Église lutta temps d'Origène et par son entremise contre ceux qu le Saint-Esprit s'élever dans les fidèles et qui croyaien ception de sa communication il n'était plus rien, il n' une véritable hypostase divine, mais peut-être seule prit commun des Chrétiens. (Petau donne de plus tails sur ce point (Theol. Dog. De Trinitate. L. VII. c.

ADDITION II, A LA PAGE 18.

Le Saint-Esprit est appelé, dans le style ecclésia d'après l'Écriture Sainte, tantôt l'Esprit de vérité, tant sanctifiant, tantôt l'esprit qui allume l'amour en nous. I c. 24. n. 1. Spiritus autem est *veritas*. L. IV. c. 32. *dilectio* est un *charisma* et même omnibus charism peremineutius. Orig. Com. in Ep. ad Rom. L. IV. c. 9 Sanctus, ex cujus abundantia etiam *Sanctorum* cordib ticipationem cupiendam divinæ naturæ, sicut Petrus docuit, *abundantia charitatis* infunditur : ut per ist Spiritus donum compleatur ille sermo, quem Domi sicut tu Pater in me et ego in te, et isti in nobis unun vinæ sc. naturæ participes effecti, in abundantia *char* Spiritum *Sanctum* ministratæ. Plus tard, l'Esprit san appelé par les Latins plutôt l'Esprit d'amour, ou l'amo mais les Pères grecs l'appellent le plus souvent la sanctifiante, ou bien la puissance perfectionnante δυνα τικην, τελειωτικην. August. De Trinitate. L. 15. c. 1 circa Spiritus Sanctus, cum sit Deus, vocatur etiam d

Quod donum proprie quid, nisi charitas intelligenda est, quæ perducit ad Deum, et sine qua quodlibet aliud donum non perducit ad Deum? c. 19. Si in donis Dei nihil majus charitate, et nullum majus est donum Dei, quam Spiritus Sanctus, quid consequentius, quam ut ipse dicatur charitas proprie, qui Spiritus est communis ambobus? Dans le passage cité plus haut (Ep. post coll. §. 58.), au lieu d'attribuer au Saint-Esprit le pouvoir de nous sanctifier, il lui donne celui de nous unir. Césarée d'Arles (Sermo 36.), dit : Nec Spiritus proprie dicitur donum, nisi propter dilectionem. Voyez aussi St. Basile De Spiritu Sancto, c. 26. saint Cyrille fol. 352. *Αὐτην γαρ ἐκεινην την ἐκ του πατρος φυσικως προιουσαν δυναμιν ἁγιαστικην, την τοις ἀτελεσιν το τελειον παρεχομενην, φαμεν εἰναι το πνευμα το ἁγιον.* Saint Jean Damascène L. I. De Fid. c. 18. *θεος και το πνευμα το ἁγιον ἐστι, δυναμις ἁγιαστικη.*

ADDITION III, A LA PAGE 33.

Examen plus approfondi des différentes significations du mot παραδοσις, *traditio.*

Le mot *παραδοσις*, tradition, avait différentes significations chez les Grecs; il n'est question ici que de celle qui est synonyme de *πατροπαραδοτα*, « transmis par les Pères », dont Denys d'Halycarnasse (Ant. Rom. L. V. c. 48.) et d'autres se servent; ils comprennent sous ce mot les *traditions* des temps reculés sous deux rapports différents : ou elles se rapportent à l'ancienne croyance ou à l'ancienne doctrine, ou bien à des événements historiques. (Creuzer Symbolik I. Th. p. 87.). Les traditions des Juifs sont assez connues; on les nomme *δευτερωσεις* et ceux qui les enseignent portent le nom de *δευτερωται*. Origène y fait souvent allusion et les désigne convenablement Comm. in Matth. tom. XVII. 28. Op. tom. IV. 809. Dans le style ecclésiastique, le mot *traditio* a aussi diverses significations : Dans Eusèbe (Lib. III. c. 1.) il signifie une tradition historique : « Thomas, selon la tradition, fut envoyé dans la Palestine, » *ὡς ἡ παραδοσις περιεχει.* Les traditions de Papias qui recueillit les circon-

stances de la vie, les paraboles et la doctrine de Jésu
qui ne se trouvaient point dans les Évangiles et qui,
ral, n'étaient pas connues, portent aussi le nom de *tr*
Euséb. L. III. c. 39. Cet auteur ajoute aussi le mot
παραδοσις, pour en déterminer davantage le caractère
il regarde aussi Papias comme un homme d'une grand
lité et simplicité, parce qu'il ajoute foi à toutes les t
Les mœurs, les usages, les coutumes en vigueur dan
sont aussi qualifiés de *traditiones;* c'est ainsi qu'Étien
que de Rome, s'exprime au sujet du baptême des h
qu'il regardait comme valable (Cyp. Ep. 75.) : nihil in
nisi quod *traditum est;* un évêque qui assistait à un s
Afrique l'appelle au contraire une *coutume* qu'il voud
abolie; Jésus-Christ disait, ajoute l'évêque, je suis l
non la coutume. C'était Libosus de Vaga in Conc. Cart
in Evangelio ego sum, inquit, veritas, non dixit : ego
suetudo. Itaque veritate manifestata cedat consuetudo
Cyp. Opp. ed. Pears. Dodw. fol. 162. Saint Cyprien, d'
côté, dit dans un cas semblable : Unde est ista traditio
que de evangelica et dominica auctoritate descendens
pelle sa coutume de rebaptiser les hérétiques, divinam
tam traditionem, parce qu'il croyait pouvoir la démon
l'Écriture-Sainte. Ep. 74. Tertullien (De Corona c. 2. 3
que des traditions orales touchant la discipline pour
son opinion sur la corona mil., que les chrétiens notam
peuvent pas la recevoir. Quas sine ullius scripturæ inst
solius traditionis titulo, exinde consuetudinis patrocini
camus. Denique ut a baptismate ingrediar, aquam aditu
dem sed et aliquando prius in ecclesia sub antistitis m
testamur, nos renuntiare diabolo et pompæ et ange
Dehinc ter mergitamur amplius aliquid respondentes q
minus in Evangelio determinavit. Inde suscepti laetis e
concordiam prægustamus : exque ea die lavacro quotid
totam hebdomadem abstinemus. — On appelait aussi *tr*
doctrine des hérétiques. C'est ainsi que dit saint Cypri
Dei traditione contemta alienas doctrinas appetunt, et
ria humanæ institutionis inducunt, quas increpat
dicens : rejicitis mandata Dei, ut traditionem vestram
Dans Eusèbe, saint Denys d'Alexandrie parle dans le mê
συνταγμασι, και παραδοσεσι των αιρετικων ένετυχεν; co
appelaient aussi eux-mêmes leur propre doctrine, Iren
c. 2. — Mais ces traditions, de même que les véritabl
tions touchant la discipline, nous importent peu. Nou
cherché seulement à développer l'idée de la tradition

tique telle qu'elle résulte de l'impression générale que fait sur nous l'histoire des premiers siècles de l'Église; nous voulons indiquer ici avec plus de précision les *différents* passages qui renferment ce que nous avons cité au § 12, comme indiquant la *Paradosis,* la doctrine héréditaire. Saint Irénée (L. III. c. 6. n. 1.) parle de la tradition comme de la doctrine chrétienne universelle, transmise indépendamment de l'Écriture : Quid autem si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis; nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias. n. 2. Cui ordinationi assentiunt multæ gentes Barbarorum, eorum, qui in Christo credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes. On voit comment la tradition n'était point séparée de l'Évangile vivant dans les fidèles, dans lesquels, pour m'exprimer ainsi, elle était sur le point de passer, scriptam habentes *per Spiritum* Sanctum in *cordibus salutem.* Ce n'est ni au moyen des langues, ni en examinant le fond de la chose qu'on peut justifier les sentiments de ceux qui représentent la tradition comme quelque chose d'indépendant de la vie sanctifiée de l'Église, comme quelque chose d'appris et de propagé par l'enseignement, comme quelque chose d'extérieur qui ne découle point d'une âme inspirée et qui est conservé néanmoins en quelque sorte et comme par enchantement par le Saint-Esprit. Il en est à peu près de la première publication de la doctrine chrétienne par Jésus-Christ et de sa conservation comme de la création et de la conservation du monde. Dieu ne se retira pas après la création; mais elle se maintint parce qu'elle est basée sur lui; la conservation est, comme on dit, une création continuelle. A quoi servirait-il de dire dans toute l'Église : Jésus-Christ est Dieu, si ce langage ne partait de l'âme inspirée des fidèles, c'est-à-dire, si celle-ci ne trouve du repos, de la paix et de la joie en Dieu, ne se croit réellement sauvée que parce que Jésus-Christ est Dieu le Sauveur et que de son propre mouvement elle annonce alors que Jésus-Christ est Dieu? Sans cela, nous prononcerions des mots sans les comprendre. Pour les comprendre réellement, il ne nous serait d'aucune utilité qu'ils consistassent dans des symboles; car nous n'aurions toujours que des paroles mortes.—Toute la doctrine de l'Église, nouvellement annoncée, de la manière dont par l'effet réciproque de tout ce que Jésus-Christ et les Apôtres ont fait pour la propagation de cette doctrine soit par écrit, soit verbalement, s'appelle tradition dans le passage suivant : « Puisque donc l'on a des preuves si évidentes, il est inutile de chercher la vérité ailleurs, puisque l'on peut la trouver facilement dans l'Église, dans laquelle

les Apôtres ont abondamment déposé, comme dans un tr tout ce qui est vérité, afin que chacun, selon son désir, pu ver une source de vie. Car c'est là l'entrée de la vie, toutes l sont des voleurs et des brigands. C'est pourquoi qu'il faut l aimer la doctrine de l'Église par-dessus toutes choses et ser la tradition de la vérité. » (Lib. III. c. 4. n. 1.). La propagée dans l'Église depuis le temps des Apôtres par non interrompue, et par laquelle nous comparons l'id notre connaissance du Christianisme à celle de tous le ainsi la tradition actuelle ou la doctrine de l'Église à tous les siècles passés (Iren. L. I. c. 10. n. 1-2.), c'est force de la tradition. » Cette tradition, qui est toujours l s'appelle ici aussi prédication et croyance. Il dit aussi (L. n. 2.) : « S'ils sont renvoyés à la tradition apostoliqu conservée dans l'Église par la série des évêques. » Pou toutefois que cette tradition non interrompue, corpori conservée authentiquement pour procurer ce renvoi. E c. 3,6. dit en parlant de saint Ignace : « Il conseillait de invariablement à la tradition apostolique que, pour reté, il attestait par écrit et qu'il croyait nécessaire de fier; *και ἐγγραφως ἡδη μαρτυρομενος διατυπουσθαι ἀναγκαι* L. IV. c. 21. Alors florissaient Hégésippe, saint Denys de C Pinyte, Philippe, Apollinaire, saint Meliton, Musanus e tus, mais particulièrement saint Irénée; c'est par eux q thodoxie de la tradition apostolique et de la saine doctr transmise par écrit jusqu'à nous. » *Ὡν και εἰς ἡμας της ο κης παραδοσεως ἡ της ὑγιους πιστεως ἐγγραφος κατηλθεν ὀ* A cette tradition consignée par écrit appartient l'Évan et en forme une partie. Origène dit : « C'est par la tradi j'ai été instruit au sujet des quatre Évangiles qui seuls contestables dans toute l'Église. » *Ὡς ἐν παραδοσει μα των τεσσαρων εὐαγγελιων.* Tom. III. fol. 440. Eus. VI. 25.

ADDITION IV, A LA PAGE 54.

Le mot *αἱρεσις*, *hæresis*, a, comme le mot latin *secte* rentes significations. Origène se sert très-souvent de cett sion pour désigner les différentes écoles de philosophie e decine chez les Grecs, comme aussi les partis religieux Juifs; adv. Cels. L. III. c. 11. *Δια τουτο αἱρεσεις ἐν φιλοσοφια*

ὅσαι. c. 38. L. V. c. 63. Eus. Hist. L. VI. c. 18. Sextus Empir. contra Mathem. p. 469. nomme Zénon *αἱρεσιαρχην*, *hæresiarcham*, chef de l'école des Stoïciens. Saint Clément d'Alexandrie appelle aussi l'Église catholique une secte, une école (Strom. L. VII. c. 15. fol. 888.) : « A l'ancienne Église qui est la véritable *gnosis* et réellement la meilleure hérésie » *τη ἀρχαιᾳ ἐκκλησιᾳ, ἡτε ἀκριβεστατη γνωσις και ἡ τῳ ὀντι ἀριστη αἱρεσις*. Tertullien et saint Cyprien donnent le nom de *secta* à la religion chrétienne. Tert. Apol. c. 46. Cypr. Test. L. III. Præf. Quædam capitula ad religiosam sectæ nostræ disciplinam pertinentia.

ADDITION V, A LA PAGE 54.

L'épithète de *catholicus*, comme l'observe déjà saint Clément d'Alexandrie Strom. L. VII. c. 15. fut donnée à l'Église *προς διαστολην*, pour la distinguer des hérésies; de même donc que le mot hérésie désigne la séparation de l'unité, ainsi ceux d'*ἐκκλησια καθολικη* indiquent l'unité dans la pluralité, de manière même qu'elle ne peut pas être anéantie, sans que les parties qui composent le tout, ne soient en même temps anéanties. La signification de *καθολικος* répond parfaitement à son étymologie; *ὁλος* se dit des choses dont les parties sont inconcevables sans le tout, où tout se trouve dans une connexion organique; que cette connexion soit un objet physique, ou vivant spirituellement, ou simplement imaginaire; ou bien seulement encore un tel, dans lequel une partie est l'image du tout, en opposition avec un tout composé de différentes choses, comme on dit bien en grec, en parlant d'une masse d'eau qu'elle est un *ὁλον*, mais on ne peut pas le dire d'une maison; les Latins le rendent par *totus* et *universus* (c'est ainsi que dit le Scholiaste ad Epict. Ench. c. 31. pour marquer la différence entre *ὁλος* et *ἁπας* : *το ὁλος διαφοραν ἐχει ἀπο του ἁπας τῳ εἰναι ἁπλου πραγματος, οἱον· ὁλον το πυς, ὁλον ὑδωρ. Το γαρ ἁπας ἐπι συνθετου και πολυειδους πραγματος. οἱον ἁπας ὁ οἰκος. Συγκειται γαρ ὁ οἰκος ἐκ τε λιθων, ξυλων και ἀλλων.* Et Aristote Metaph. 4. 23. 26. *ὁλον, οὐ μηδεν ἀπεστι μερος*, quoique ces deux définitions, qui s'éloignent l'une de l'autre, ne soient pas exactes); de là *το ὁλον* est l'univers, *ὁλον το σωμα* tout le corps; ou lorsque saint Ignace dit : *το ὁλον ἐστι πιστις και ἀγαπη, ὡν οὐδεν προκεκριται*; totum est fides et charitas, quibus nihil præ-

fertur; notamment πιστις et ἀγαπη forment le tout qui c
une grande quantité de parties, ou bien plusieurs qua
ticulières sont liées organiquement et contenues dans
Et saint Clément d'Alexandrie (fol. 437.) emploie à
dans le même sens le mot καθολικος, il nomme la conf
Jésus-Christ par la foi et la vie ὁμολογιαν καθολικην, «
sition avec l'ὁμολογια μερικη, qui a simplement lieu διαφο
gène Laërce (in Epicur. L. X. sqq. 33.) nomme les idées
que l'on s'est formées d'un tout, en voyant souvent les
προληψεις, καθολικαι νοησεις; voici comment il s'expri
προληψιν λεγουσιν οἱονει καταληψιν, ἡ δοξαν ὀρθην, ἡ ἐννο
θολικην νοησιν ἐναποκειμενην, τουτ' ἐστιν μνημην του πολλ
θεν φανεντος· οἱον το τοιουτον ἐστιν ἀνθρωπος, ἁμαγε τῳ ῥη
θρωπος εὐθυς κατα προληψιν και ὁ τυπος αὐτου νοειται. —
catholicus se trouve déjà dans saint Ignace (ad Sm
dans l'acception indiquée ci-dessus d'une connexion o
de tous les fidèles; il y est dit: « où Jésus-Christ se trou
trouve l'Églisecatholique, » ce qui signifie que là où es
blement Jésus-Christ, se trouve aussi la réunion de tous l
tiens pour former l'unité. Il dit immédiatement avant
est l'évêque, doit être aussi la communauté, » de m
l'Église catholique doit être où se trouve Jésus-Christ. '
φανῃ ὁ ἐπισκοπος, ἐκει το πληθος ἐστιν. Ὡσπερ ὁπου ἀν ῃ Χρ
σους, ἐκει ἡ καθολικη ἐκκλησια. Le mot πληθος donc dan
mier membre de la phrase et ceux d'ἐκκλησια καθολικη
second correspondent ensemble; comme celui-là désig
dèles réunis en un certain lieu pour l'unité, ainsi ceux
quent l'unité de tous les fidèles. Renversez la phrase
aurez: là où est Jésus-Christ, les fidèles forment tous e
une unité, de même que les fidèles d'une église particul
vent être unis par l'évêque; il prouve donc l'unité d'u
particulière par l'unité de toute l'Église. Si nous exami
deux autres idées corrélatives dans les deux membres
trouvons l'évêque et Jésus-Christ. Ici la comparaison
Saint Ignace n'avait aucune personne à sa dispositio
visiblement, par rapport à toute l'Église, ce que l'évêque
gard de l'église particulière; il choisit donc Jésus-C
principe intérieur, unissant et vivifiant *tous* les fidèles
invisible de l'unité et le chef de tous. Nous ne dirons ce
pas que les mots ἐκκλησια καθολικη doivent désigner l'Ég
sible, car dans ce cas ils n'exprimeraient pas ce que sain
veut dire; les *séparatistes* pourraient lui objecter qu'il
tent également une pareille unité invisible, mais non u
visible telle qu'elle se présente dans l'évêque. Saint A

l'explique de la même manière (Ep. contra Donat. c. 2. Tom. IX. fol. 338.) : Quæstio certe inter nos versatur, ubi sit ecclesia, utrum apud nos, an apud illos. Quæ utique una est, quam majores catholicam nominarunt, ut ex ipso nomine ostenderent quia per totum est. Secundum totum enim, καθ' ὅλον græce dicitur. Hæc autem ecclesia corpus Christi est, sicut apostolus dicit, pro corpore ejus quæ est ecclesia. Unde utique manifestum est, eum qui non est in membris Christi, christianam salutem habere non posse. *Membra vero Christi per unitatis caritatem sibi copulantur, et per eandem capiti suo cohærent, quod est Christus Jesus.* Totum igitur quod enuntiatur de Christo, caput et corpus est : caput est ipse Jesus Christus filius Dei vivi, ipse salvator corporis Christi, qui mortuus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram : corpus ejus ecclesia, de qua dicitur, ut exhiberet sibi gloriosam ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid ejusmodi. Je dois encore observer ici combien ceux-là parlent superficiellement de l'Église catholique qui ne font jamais attention qu'à l'extérieur, qu'à l'apparence et à l'union extérieure en elle, et qui ne sont pas capables de s'élever à sa substance et à sa vie intérieure; et lorsqu'ils ne trouvent pas, dans les premiers siècles de l'Église, la forme de son union extérieure telle qu'elle existe dans les temps postérieurs, ils nient l'existence de l'Église catholique moderne dans les temps primitifs et veulent en découvrir *une qui en diffère entièrement et essentiellement.* A l'occasion de ce passage de saint Augustin, je dois encore faire remarquer au lecteur ce que j'ai plus amplement développé au § 31, et appuyé d'autres passages du même saint, à savoir : Comment les fidèles sont unis à Jésus-Christ par la communauté à laquelle ils appartiennent; l'amour forme l'unité, et par celle-ci nous sommes attachés à Jésus-Christ : membra Christi per unitatis caritatem sibi copulantur et per eandem capiti suo cohærent. Eusèbe (L. IV. c. 15.) emploie le mot καθολικος dans le même sens que saint Ignace dans l'adresse de l'Épître aux Smyrnéens, à la mort de saint Polycarpe. Cette unité dans la pluralité, le véritable καθολικον, est la même chose que l'universalité; c'est pourquoi l'ἐκκλησια καθολικη ne pouvait pas indiquer un caractère limité par des conditions de temps et d'espace. Si donc l'unité dans la pluralité est une production de la *puissance divine* qui n'est pas soumise à de certaines limites, elle doit avoir seule, d'après son essence, le pouvoir de se répandre dans tous les temps et dans tous les espaces, et cette signification du mot καθολικος se trouve déjà dans le passage de saint Augustin. C'est pour cette raison que saint Cyrille d'Alexandrie dit : καθολικη

μεν οὺν καλειται δια το κατα πασης εἶναι της οἰκουμενης, ἀ γης δια περατων. Ceci est encore une fois en opposition résie, puisqu'elle prend naissance lorsque l'individu pas diriger par le tout, qui est le corps de Jésus-Chri prit de Jésus-Christ gouverne; il adopte nécessai restrictions auxquelles l'humanité est assujétie; sa pro donc bornée à un certain temps et à un certain esp avoir ainsi parlé, saint Clément continue en disant : en est ainsi, il devient évident par l'histoire de l'Églis et seule véritable, que les hérésies des temps postérieu qui ont pris naissance après celles-là, ont été intro des innovateurs et sont fausses. Par ce que nous avons vient clair aussi que la véritable Église n'est qu'une n'y a qu'un Dieu et un Seigneur. De là vient aussi qu particulièrement estimé d'après sa qualité est var unique, parce que c'est une copie du princip Ainsi, l'Église que les hérésies mettent avec violenc beaux (le verbe βιαζεσθαι exprime très-bien les effor rels et extraordinaires qu'on fait à cette fin) particip ture de ce principe unique. D'après sa base, d'après d'après son origine, d'après son excellence, nous sout l'Église catholique primitive est une. Mais aussi par lence, l'Église n'est qu'une comme son principe organi ὥσπερ ἡ ἀρχη της συστασεως, surpassant tout le res rien qui l'égale ou qui lui ressemble. » Strom. L. VII. c. 1

— C'est pour ce motif qu'on l'appelle aussi ἡ καθολι οὐρανον ἐκκλησια, ἡ κατα την οἰκουμενην; la première tion, due à un écrivain du deuxième siècle, se trouv sèbe L. V. c. 16; on ajoute encore à καθολικη les mots οἰκουμενην dans l'Épître adressée aux Philoméliens p munauté de Smyrne μνημονευσας ἁπαντων και των πωπ βληκοτων αὐτῳ και πασης της κατα την οἰκουμενην καθ κλησιας. De cette addition à καθολικος il semble résu signification primitive n'est pas ἡ ἀπο περατων γης δι

— Puisque dans chaque partie du grand tout se tro du tout, puisque par cela même il en devient une porte aussi le nom de catholique. Eus. L. IV. 15. Cypr. Epp. 45. 52. Tout cela s'applique aussi à l de l'Église; elle se nomme elle-même catholique co chacune de ses parties porte ce nom. Eus. L. IV. peut voir dans Walch Introductio in ll. eccles. luth p. 107. quand le mot καθολικος a été introduit dans l des Apôtres. Du reste, je m'abstiens aussi ici de com pressément les opinions contraires; on peut juger

combien elles sont insoutenables et en contradiction avec l'histoire. Voyez ce que disent à cet égard Bretschneider dans la deuxième partie de sa Dogmatique, et Augusti Archaologie B. VI. s. 36 et ailleurs.

ADDITION VI, A LA PAGE 59.

Réponse de saint Augustin aux hérétiques qui reprochent à l'Église que sa croyance n'est qu'une croyance aveugle et forcée.

St. Augustin, De utilitate credendi, traite ce sujet à fond ; il se déclare contre les Manichéens qui, comme on peut le concevoir facilement, reprochaient à l'Église catholique d'employer la contrainte et l'autorité en matière de foi et qui, en revanche, s'arrogeaient une liberté qui ne se laissait déterminer partout que par une conviction intérieure qui l'avait précédé ; « vous savez, Honorat, dit saint Augustin, que nous sommes tombés entre les mains de ces gens par la seule raison qu'ils promirent à ceux qui secoueraient la terrible contrainte en matière de foi et qui voudraient les écouter, de les conduire à Dieu par une conviction pure et simple et de les affranchir de toute erreur. Car qui est-ce qui m'engagea, il y a environ treize ans, à mépriser la religion qui, dans mon enfance, m'avait été inspirée par mes parents, à suivre ces gens et à les écouter avec plaisir, si ce n'est qu'ils me disaient qu'on nous effrayait par la superstition et qu'on nous imposait la foi avant d'avoir la raison, mais que, quant à eux, ils ne forçaient personne avant d'avoir examiné et discuté la vérité. » (Nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos qui se audire vellent introducturos ad Deum et errore omni liberaturos. Quid enim me aliud cogebat, ante annos fere tredecim, spreta religione, quæ mihi puerulo a parentibus insita erat, homines illos sequi ac libenter audire, nisi quod nos superstitione terreri, et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate?) » « Qui ne se serait laissé entraîner par de telles

promesses, continue saint Augustin, surtout l'âme d'un jeune homme qui soupirait après la vérité, qui, après avoir fréquenté les leçons de plusieurs savants, croyait savoir quelque chose et qui bavardait beaucoup; car j'étais ainsi disposé à cette époque, moi qui méprisais aussitôt les soi-disant contes de vieilles femmes et qui désirais de conserver et de humer la vérité pure qu'ils promettaient d'éclaircir? Mais quels sont les motifs qui me rappelèrent — si ce n'est que je remarquai en eux plus d'habileté et plus de talent à réfuter les autres qu'à prouver avec certitude et évidence ce qu'ils avançaient? — Mais qu'ai-je besoin de parler de moi qui étais déjà catholique? Épuisé pour ainsi dire et desséché par une soif si ardente, je saisis avec avidité le sein de l'Église; je le serrai fortement et je le pressai, afin d'en faire couler ce qui dans ma situation pouvait me soulager et me donner l'espoir de renouveler ma vie et d'obtenir mon salut. Qu'ai-je donc besoin de parler de moi? Vous qui n'étiez pas encore chrétien, vous qui, sur mes instances, vous laissiez à peine engager à écouter et à éprouver ceux que vous aviez en horreur; dites-moi, qu'est-ce qui vous réjouissait en eux, je vous prie de vous le rappeler, si ce n'est qu'ils montraient une grande jactance et faisaient parade de leur pénétration d'esprit? Mais ce ne fut que plus tard que je m'aperçus qu'il est très-facile à un homme médiocrement instruit de parler beaucoup, longtemps et avec vivacité des erreurs des ignorants. Lorsqu'ils nous parlaient de leur caractère particulier, nous croyions qu'il fallait nécessairement y ajouter foi, *parce qu'on ne nous offrait pas autre chose qui pût nous tranquilliser*. Ils nous traitaient à l'exemple des oiseleurs adroits; ils fixent à côté de l'eau des rameaux pour tromper les oiseaux lorsqu'ils ont soif; *ils écartent et couvrent de toutes les manières l'eau qui se trouve tout autour, ou font reculer les oiseaux en les effarouchant par toutes sortes de moyens, afin de les faire succomber à leurs piéges, non de leur propre mouvement, mais par nécessité*.—Mais pourquoi ne pas répondre à moi-même que de telles comparaisons subtiles et agréables et une telle critique peuvent être dirigées d'une manière spirituelle et piquante contre tous ceux qui enseignent quelque doctrine. Mais c'est justement pour cela que je croyais devoir les engager à renoncer à tout cela, à faire trêve à de fades lieux communs, et à examiner les choses et les raisons alléguées de part et d'autre. » c. 1.2. — Dans un autre passage il dit : « Ils attirent à eux, parce qu'ils promettent d'éclaircir les choses même les plus obscures, et ils accusent particulièrement pour cette raison l'Église catholique, parce qu'elle prescrit de croire à ceux qui entrent dans son sein; quant à eux, ils

n'imposent aucun joug sous le rapport de la croyance (jugum credendi), mais ils se vantent d'avoir la source de la doctrine. — Mais, direz-vous, qu'y a-t-il de plus louable? Non, il n'en est pas ainsi. Car ils ne le font pas avec la conscience de leur force, mais pour se faire de nombreux partisans sous le prétexte de leur propre pénétration d'esprit; l'âme de l'homme se réjouit naturellement de telles promesses. » c. 21. — Saint Augustin observe souvent dans ses Confessions qu'il n'avait aucune connaissance des principes les plus simples du Christianisme et que néanmoins il cherchait avec le plus grand zèle à faire des prosélytes au Manichéisme; on lui avait notamment représenté le caractère particulier de l'Église comme quelque chose d'abominable, et moins on paraissait se donner de peine pour la lui faire prendre en considération, plus il était convaincu qu'il fallait la rejeter. Il ne changea enfin qu'après avoir entendu saint Ambroise prêcher à plusieurs reprises à Milan : L. V. c. 24. Primo etiam ipsa defendi *posse* mihi jam cœperant videri, et fidem catholicam, pro qua nihil posse dici adversus oppugnantes Manichæos putaveram, jam non impudenter asseri existimabam, maxime audito uno atque altero. Nec tamen ideo mihi catholicam viam tenendam esse sentiebam, quia et ipsa poterat habere doctos assertores suos qui copiose et non absurde objecta refellerent, nec ideo jam damnandum illud quod tenebam, quia defensionis partes œquabantur. Et L. VI. c. 4. Gaudens erubui non me tot annos adversus catholicam fidem, sed contra carnalium cogitationum figmenta latrasse. c. 5. Quanto me magis pudebat tamdiu illusum et deceptum promissione certorum *pueril errore et animositate* tam multa incerta tanquam certa garrisse et cet. — C'est avec une logique serrée qu'il prouve les propositions suivantes : C'est assurément un principe de l'Église d'exiger avant tout de croire à son autorité; mais il faut considérer que tout parmi les hommes dépend de cette croyance; le disciple ajoute foi à son maître, l'enfant à ses parents; Jésus-Christ a opéré des miracles pour se donner d'abord une autorité extérieure et pour faire ajouter foi, par ce moyen, à sa doctrine, dont chacun devait ensuite sentir lui-même la vérité; son ami, Honorat, auquel il s'adresse, peut maintenant examiner l'état des choses; des centaines de sectes promettent la vérité; mais toutes, celles-là mêmes qui se vantent de pouvoir donner dès le principe une pénétration d'esprit particulière, exigent néanmoins qu'on ait foi avant tout dans leur autorité, du moins pour autant que, sur leur parole, on juge leur système digne d'être examiné et jusqu'à ce qu'on l'ait examiné. On demande maintenant par où peut-on raisonnablement commencer au milieu de tous ces

partis qui tous demandent qu'on ait foi dans leur
Parmi tous se distingue particulièrement l'Église e
respectable par sa grandeur, par son antiquité, et pa
tire son origine immédiatement des Apôtres; c'est d
qu'il doit d'abord s'adresser. Il va plus loin : On
convenir qu'une église qui a pour elle toute l'autorit
toujours et qu'on peut y avoir confiance, parce qu
pend de l'autorité. § 35. Cum igitur tantum auxi
tantum profectum, fructumque videamus, dubita
ejus ecclesiæ condere gremio, quæ usque ad confess
neris humani ab apostolica sede per successiones ep
frustra hæreticis circumlatrantibus, et partim pl
judicio, partim conciliorum gravitate, partim eti
culorum majestate damnatis, culmen auctoritatis
Cui nolle primas dare, vel summæ profecto impi
vel præcipitis arrogantiæ. Nam si nulla certa ad sapie
temque animis via est nisi eos rationi (la convie
rieure, indépendante) præcolit fides : quid est ali
tum esse opi atque auxilio divino, quam tanto robor
auctoritati velle resistere? Voyez aussi De Vera Rel. e
Altera consideratio est dissensionis ejus, quæ de
cultu inter homines orta est. Sed accepimus, majo
eo gradu fidei, quo a temporalibus ad æterna con
visibilia miracula (non enim aliter poterant) sec
per quos id autem est, ut necessaria non essen
Cum enim ecclesia catholica per totum orbem dif
fundata sit, nec miracula illa in nostra tempora d
missa sunt, ne animus semper visibilia quæreret,
consuetudine frigesceret genus humanum, quorun
flagravit, nec jam nobis dubium esse oportet iis esse e
qui eum ea prædicarent, quæ pauci assequuntur
sequendos populis persuadere potuerunt. *Nunc en
quibus credendum sit, antequam quisque sit idon
dæ rationi* de divinis et invisibilibus rebus : nam
purgatioris animæ, quæ ad perspicuam veritatem
nullo modo auctoritas humana præponitur : sed ad
superbia perducit. Quæ si non esset, non essent hære
schismatici, nec carne circumcisi, nec creaturæ sim
cultores. Cette dernière pensée est surtout développée
dans son ouvrage *De Utilitate credendi*, par ce qu
tère particulier de la vérité de la religion résulte
ment la coutume de l'Église catholique d'exiger l
toutes choses. La conviction intime, la foi intérieu
templation spirituelle et immédiate, ne sont qu'une

vie dans l'Église, de la purification successive de l'âme de tout mal. « Mais ne pensez-vous pas que celui qui ne croit pas d'abord pouvoir atteindre au but qui lui est proposé et qui purifie sa vie en obéissant à de certains préceptes importants et nécessaires, ne parvienne à la vérité pure? Vous le pensez sans doute. — *Quelle voie peut être plus salutaire que de se rendre propre d'abord à comprendre la vérité*, en attribuant à la foi ce qui a été disposé par Dieu pour préparer et pour exercer l'âme d'avance. » c. 24. « Non-seulement je regarde comme la chose la plus salutaire, de disposer son âme par la foi à recevoir la semence de la vérité avant la pénétration d'esprit, lorsqu'on n'est pas encore capable d'y atteindre, mais je la regarde comme essentielle et nécessaire, parce que des âmes malades ne peuvent pas récupérer autrement leur santé. » Après avoir mentionné les vertus qu'on trouve parmi les chrétiens, il parle de leur impression immédiate : « Les hommes se plaignent d'abord de leur faiblesse, disant qu'ils ne peuvent pas y atteindre sans se rapprocher de Dieu, sans voir naître préalablement en eux de saints sentiments. Cela eut lieu par l'entremise de la Providence dans les prophètes, par l'incarnation et par la doctrine de Jésus-Christ, par les voyages des Apôtres, par les souffrances des martyrs, par leurs supplices, par leur sang, par leur mort, *par la vie exemplaire des Saints*, etc. » c. 35. Il dit donc qu'on ne fait que commencer par la foi extérieure, mais fondée sur des preuves, dans l'autorité de l'Église, mais qu'on finit par la foi intérieure, l'acte le plus libre de l'esprit et qu'en cela se manifeste en même temps la perversité des écoles qui commencent par ce qui ne peut être que la fin. Rien de tout ce (qui détermine la foi extérieure, qui dans les premiers temps est merveilleux et qui plus tard devient autorité dans l'Église) *est nécessaire pour le sage;* qui peut le nier? (Voici l'idée qu'il donne du sage c. 33. : « Le sage est tellement uni à Dieu dans son esprit que rien ne s'étend entre eux et les sépare; car Dieu est la vérité et personne n'est réellement sage, à moins de comprendre la vérité dans son esprit.) *Mais il importe maintenant que nous devenions sages, c'est-à-dire, que nous comprenions la vérité;* ce dont aucune âme souillée n'est capable. Ces souillures de l'âme sont, pour le dire en peu de mots, l'amour de chaque chose hors de Dieu et de l'âme; *plus une personne est pure de ces souillures, plus elle contemplera aisément la vérité. Vouloir donc contempler la vérité pour purifier l'âme, puisqu'on la purifie pour contempler, est certainement une chose perverse et erronée.* Nihil horum est necessarium sapienti; quis negat? *Sed id nunc agitur, ut*

sapientes esse possimus, h. e., *inhærere veritc* profecte sordidus animus non potest. Sunt autem sord ut brevi explicem, amor quarumlibet rerum, præter et Deum : a quibus sordibus quanto quis est purgati verum facilius intuetur. Verum igitur videre velle ut purges, cum ideo purgetur, ut videas perversum ce præposterum est. c. 34. Saint Augustin a donc prou rieusement ce qu'il voulait prouver. « Je me suis don de montrer, s'il m'est possible, que les Manichéens comme des gens profanes et dépourvus de sens ceux q mettent à l'autorité de la foi catholique, avant qu'il comprendre la vérité qu'on contemple avec un espri avant qu'ils soient exercés et préparés par la foi pour éclaire les âmes. » c. 2. — Sa réponse aux Maniche en s'appuyant particulièrement sur l'Écriture-Sainte, taient de donner une conviction indépendante, est bien-| il dit que cela ne donne pas une pénétration intérieu seulement une foi extérieure, une admission provisoir *sidération* d'un autre qu'on suppose avoir donné u prétation exacte; que la foi n'est réellement indépen lorsqu'on a acquis par sa propre expérience une immédiate de ce qui nous a été conservé de la Bible terprétation. On voit encore une fois par là le caractère de la croyance des écoles, leur système d'idées et d'inter et la profondeur avec laquelle la foi est comprise pa de l'Église catholique. Scriptis, ait, crede. At scriptu si nova et inaudita proferatur, vel commendetur a pau confirmante ratione (d'après sa propre manière de voi sed illis qui eam proferunt, creditur. Cohibe tander ciam et nescio quam indomitam propagandi nominis li et mone potius, ut hujus multitudinis primates qu quæram diligentissime et laboriosissime, ut ab his (d *potius de his litteris aliquid discam, qui si non discendum omnino nescirem.* Tu vero in latebras tu nec quidquam insidiare sub nomine veritatis, quam c adimere, quibus autoritatem ipse concedis. Le point c tout l'ouvrage est donc cette proposition : Vera reli credantur ea *quæ quisque postea si se bene gesseri que fuerit, assequatur atque percipiat, omnino sine gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pact* Saint Augustin en revient en général souvent aux repro les écoles adressent à l'Église catholique qu'elle impo qu'elle ne produit, qu'elle ne tolère que ceux qui croi glément et qu'elle rejette tout examen libre et indépe

en est ainsi dans l'Épître CXVIII. Après avoir établi que l'erreur à l'égard de Dieu et des choses divines provient du péché, il dit c. 5 : Cum igitur tanta sit cæcitas mentium per illuviem peccatorum, amoremque carnis, ut etiam ista sententiarnm portenta, otia doctorum conterere disputando potuerint et cet., il sontient en même temps que Jésus-Christ, par l'impression qu'il a produite moyennant son apparition sur la terre, a instamment invité les hommes à une croyance extérieure provisoire en lui et conséquemment à une vie sainte ; ce qui est la source de la connaissance de sa doctrine : Dubitabis, Dioscore, vel quisquam vigilanti ingenio præditus, ullo modo ad sequendam veritatem melius consuli potuisse generi humano, quam ut homo ab ipsa veritate susceptus ineffabiliter atque mirabiliter, et ipsius in terra personam gerens, *recta præcipiendo et divina faciendo salubriter credi persuaderet,* quod nondum prudenter posset intelligi ? Il continue ensuite de dire : « Ceux qui ne sont pas dans l'unité et dans la communauté catholique, mais qui se glorifient néanmoins du nom de chrétiens, se voient forcés d'être contraires à la foi, et osant tromper ceux qui manquent d'expérience, sous le prétexte de leur permettre un examen indépendant (et audent imperitos quasi ratione traducere), tandis que le Seigneur lui-même fournit un moyen essentiel de salut en exigeant la foi des hommes. Mais, comme je l'ai dit, ils sont réduits à cela, parce qu'ils perdent beaucoup de leur crédit, dès qu'on confronte leur autorité avec celle de l'Église catholique. Ils osent donc attaquer l'autorité inébranlable d'une Église solidement fondée en promettant d'accorder un examen indépendant (conantur ergo auctoritatem stabilissimam fundatissimæ ecclesiæ quasi rationis nomine superare), *car c'est là la témérité en quelque sorte régulière des hérétiques.* Mais ce maître philanthrope de la foi (fidei imperator) entoura lui-même, au moyen des églises les plus célèbres parmi les peuples et les nations et des siéges apostoliques, l'Église catholique de remparts et de considération et lui donna pour défenseurs quelques hommes pieux, instruits, véritablement spirituels et ayant un fond inépuisable de raisons invincibles (invictissimæ rationis) ; et c'est là la discipline la plus rationnelle que les faibles sont surtout mis à l'abri au moyen des remparts de la foi, qu'ils y sont en sûreté et défendus par les raisons les plus convaincantes. » — Saint Augustin fait une distinction entre la foi basée sur la seule autorité de l'Église qui remplace perpétuellement Jésus-Christ et la connaissance résultant de la réflexion et enfin la certitude immédiate, la contemplation. L'hérésie commence donc, selon lui, par la réflexion, lorsque l'homme, ne tenant

pas au tout par l'amour, et n'en étant pas retenu, ne peut point se retrouver au moyen de ses facultés dans la connaissance immédiate de la religion chrétienne, croit y découvrir des contradictions, etc., et y renonce pour cette raison. Le véritable point de vue, selon saint Augustin, se présente, lorsque, malgré de semblables pertubations, qui chez plusieurs personnes durent assez longtemps, l'on persiste à rester dans la communauté, l'on y reçoit la vie sainte qui émane de l'Église, l'on s'en pénètre entièrement et qu'on produit ainsi seul la foi de l'Église en soi : saint Augustin ne pense pas que lorsqu'on est parvenu à ce point, l'on *comprenne* tous les articles de foi en général; il dit au contraire en plusieurs endroits qu'il n'est pas possible deles ramener à des idées adéquates et qu'il faut chercher à se mettre au-dessus des idées; qu'on doit *vivre* dans la vérité, ce qui, en effet, vaut infiniment mieux qu'une connaissance que l'on doit aux idées. Et ici l'union avec l'Église devient intime et vivante; tandis que jusqu'ici on ne la connaissait pas encore et qu'on espérait seulement d'y atteindre. L'amour qui, d'abord inconnu, unit mystérieusement et par une opération secrète du Saint-Esprit à l'Église, la *sainteté* qui de celle-ci s'écoule dans la vie de chaque chrétien, la remplissent d'une force divine et la *vérité* se transforme en une unité vivante. Il n'est pas nécessaire de remarquer que saint Augustin est entièrement d'accord avec les Saints-Pères des trois premiers siècles de l'Église dont nous avons cité les témoignages au ch. 1er de cet ouvrage. — Si nous faisons attention aux commencements de l'hérésie, nous trouvons qu'elle se présente en même temps comme *gnosis*, tandis que l'Église se présente comme ne prêchant et n'exigeant que la foi; c'est en cela que se dépeignent au naturel le caractère et la différence qui existe entre elles; l'hérésie pouvait *connaître aussitôt*, tandis que l'Église *croyait d'abord*, et ce n'est qu'alors que s'ensuivait la connaissance de la foi. De là proviennent nécessairement cette grande sécheresse et ces connaissances superficielles qu'on remarque chez les hérétiques. Conformément à ce caractère primitif, l'Église ne peut jamais établir la liberté de penser comme principe fondamental; mais elle doit établir la vie, l'amour et la foi dans la communauté, d'où la liberté se développera d'elle-même; mais l'hérésie, parvenue à son développement, devra toujours établir d'abord la liberté de penser, si elle veut rester fidèle à son origine et ne pas être en contradiction avec elle-même; elle ne peut pas se débarrasser de son néant sans s'anéantir elle-même. Du reste, que ce rapport de la foi avec la connaissance a existé de tou temps, c'est ce que saint Anselme, archevêque

de Cayterburn prouve en disant souvent : non scio ut credam, sed credo ut sciam ; et Schrokh k. Gesch. B. 28. S. 397. ne l'en aurait certainement pas blâmé, s'il eût bien connu la connexion qui existe entre cette vérité et l'essence du Christianisme.

ADDITION VII, A LA PAGE 73.

Observations sur l'interprétation allégorique-mystique des Pères de l'Église et surtout d'Origène.

La considération sur l'interprétation allégorique-mystique des Pères des premiers siècles de l'Église, sur son origine et sa véritable signification, sur ses rapports avec la propagation et la défense du Christianisme et le temps de sa décadence, est un des phénomènes les plus remarquables de l'Église primitive, qui cependant n'a pas encore été apprécié comme il le mérite. Huet, dans ses *Origeniana* et le savant bénédictin De La Rue, et celui-ci mieux que l'autre (in Præf. fol. I-XXX. ad Tom. IV. de son édition d'Origène), exposent très-bien la chose telle qu'elle était connue d'Origène, sans l'avoir néanmoins, ce me semble, saisie dans tout son ensemble. On avait été sans doute préparé à l'interprétation allégorique par l'explication allégorique des écrits d'Homère, d'Hésiode et de toute la mythologie qui était en usage depuis longtemps et par celle de l'ancien Testament par l'école idéaliste des Juifs d'Alexandrie et peut-être aussi par les Juifs de Palestine. On sait en outre qu'Origène s'en réfère aux passages du nouveau Testament Gal. IV. 21. I. Cor. X 4. II. 3. 6. Colos. II, 16. 17., etc. Aussi toute la nation juive devait paraître comme une nation prophétique et mystique au chrétien qui, pour cette raison, devait se sentir entraîné vers cette manière d'interpréter, bien plus encore que le juif.

Mais quelques-uns de ces motifs devaient, comme on pouvait s'y attendre, conduire à un but tout opposé. Parce que quelques écoles de philosophie chez les Grecs interprétaient les auteurs cités plus haut d'une manière allégorique, les chrétiens devaient suivre une autre route. Quelle comparaison pouvait-il y avoir de la part des Chrétiens entre les mythes des Grecs et

les Saintes-Écritures qui leur avaient été recommand
nées par les Apôtres? Et quoiqu'on eût des raisons p
préter les écrits de l'ancien Testament d'une manièr
que-mystique, on ne pouvait pas appliquer cette inte
au nouveau Testament: car en la personne de Jésus-C
arrivée la plénitude des temps. *Selon toutes les ap*
on peut regarder l'interprétation allégorique-myst
qu'elle était en usage dans l'Église primitive et te
a été soumise à des règles fixes, comme un aveu ta
ne comprend pas l'Écriture-Sainte en plusieurs
On y avait particulièrement recours en raison des
des païens dirigées contre l'Ecriture-Sainte et des
professées par des chefs d'écoles. On ne peut pas dir
quel point l'interprétation allégorique ait contri
pandre le Christianisme parmi les juifs et les pa
se trouve en outre dans un rapport plus intime ave
sance d'une conception plus pure du Christianisme
réunion de toutes ces raisons résulte la preuve la
vaincante que l'estime des Écritures-Saintes pr
l'éducation qu'on reçoit dans l'Eglise chrétienne et
chercher la possibilité de la conservation du Chri
dans toute sa pureté bien plus profondément que
nous possédons une Ecriture-Sainte; dans les moti
ment, par l'adoption desquels nous croyons seulem
mêmes que la vérité a été déposée dans l'Ecritu
sans être défigurée. — Des passages d'Origène, tel
suivants, relatifs à quelques passages de la Loi
(Homil. VII. in Levitic. n. 5.): Si secundum hanc intel
(selon l'interprétation allégorique) dicamus, Deum
leges hominibus promulgasse, puto quod digna videbit
majestate legislatio. Si vero adsideamus literæ, et secun
vel quod Judæis, vel id quod vulgo videtur accipia
in lege scripta sunt, erubesco dicere, et confiteri,
leges dederit Deus, videbuntur enim magis elegantes e
biles hominum leges v. g. vel Romanorum vel Athenie
Lacedæmoniorum. Si vero secundum hanc intelligentia
docet ecclesia, accipiatur lex Dei, tunc plane omnes
supereminet leges et vere Dei lex esse creditur. Itaq
præmissis spiritali intelligentia de mundis et immundi
libus aliqua perstringamus, prouvent évidemment qu'i
prenait pas la loi, et parce qu'il ne la comprenait pa
terprétait d'une manière mystique. De Princip. L. IV.
ad leges etiam mosaicas veniamus, plurimæ, si eas nu
vari oporteat, absurdum, aliæ impossibile præcipiun

ensuite plusieurs exemples. § 16. Quis igitur sanæ mentis existimaverit primam et secundam et tertiam diem et vesperam et mane sine sole, luna et stellis, sine cœlo fuisse? Quis adeo stolidus, ut putet Deum moro hominis agricolæ plantasse hortum in Edem ad Orientem etc. Mais il dit aussi, en ce même endroit, ce qui suit relativement au nouveau Testament: sed et Evangelia eadem sermonum specie plena sunt, cum in excelsum montem assumit Jesum diabolus, ut inde ipsi totius mundi regna ot eorum gloriam ostendat. Quis enim nisi plane oscitanter hæc legerit non improbet eos, qui corporis oculo cui edito loco opus est ut inferiora et subjecta videat, conspecta esse arbitrantur Persarum, Scytharum, Indorum et Parthorum regna, et regum apud populos gloriam. Sexcenta alia his similia in Evangeliis observare licet attentius legenti, unde colliget iis quæ secundum literam gesta sunt, alia adtexta esse, quæ non contigerint. Au § 18. l. l. il explique plusieurs autres points qui choquaient à cette époque. On admettait donc qu'il y avait dans l'Écriture-Sainte des contradictions, des choses impossibles, etc. Quelles conséquences attend-on de cette opinion? Évidemment qu'elle n'est pas un ouvrage divin, car on exige sans doute comme condition essentielle d'un ouvrage inspiré par Dieu qu'il soit exempt de pareils défauts. Et en effet, les païens et plusieurs chefs d'écoles déduisaient cette conclusion soit à l'égard de toutes les Écritures-Saintes, soit à l'égard de plusieurs d'entre elles. Mais qu'admettait donc Origène? Des contradictions qui sautent aux yeux, des extravagances *manifestes,* devaient parfois se rencontrer dans l'Écriture-Sainte, afin qu'on eût une occasion inévitable d'en pénétrer plus que le sens littéral, afin qu'on cherchât le sens caché, sublime et spirituel partout et même là où il ne se trouve pas de chose impossible, et où il suffit d'une interprétation historique et grammaticale. Si tout y était clair, intelligible et admissible, on n'aurait jamais eu recours à une interprétation anagogique, etc. De Princ. L. IV. § 15. Verum quoniam si legis utilitas et varietate oblectans historiæ series, ubique sese proderet, non utique credidissemus aliud quiddam præter id, quod obvium est, in scripturis intelligi posse; idcirco Dei verbum in lege ac historia interponi curavit offendicula et impossibilia quædam et cet. Et § 16. Non solum autem de iis quæ adventum Christi præcesserunt, Spiritus ita statuit, sed utpote idem et unius ejusdemque Dei Spiritus, idem in Evangeliis et Apostolorum scriptis fecit et cet. Qu'on dise si tout cela est autre chose sinon un aveu qu'on ne comprend pas bien les Saintes-Écritures? Sinon qu'Origène cherchait à se tirer d'embarras aussi bien qu'il le pouvait? Elle n'est sans doute pas sans importance

et sans justesse la remarque que ce n'est pas en voyant ment que l'Écriture-Sainte ne renferme que des choses de Dieu qu'on l'a tant estimée, car ce que nous venons prouve le contraire; que les raisons par lesquelles on de nos jours prouver son authenticité de la même manièr prouve celle de tout auteur profane sont également nulles: *semblables raisons extérieures* ne pouvaient détermin sonne, durant le troisième siècle, à l'admettre et à l'a comme non interpolée, tandis qu'on avait la convic découvrir des contradictions et des choses indignes d C'était l'éducation dans l'Écriture-Sainte, c'était l'éducati l'Église que l'on se figurait être tellement sous la directi tienlière de Dieu qu'on était persuadé que ce que l'Égl verselle, animée de l'esprit de Dieu, admet, ne peut l'ouvrage des hommes; c'était la plus grande vénératio plus profond respect qu'on avait d'avance pour l'É Sainte, et d'après lesquels on *supposait* qu'il ne pouv y avoir d'indigne de Dieu, quelle qu'en fût *l'apparence*, *qu'en fût l'interprétation qu'on lui donnât* (et que faiso autre chose?), ou, en d'autres termes, qu'il n'était pas ni nécessaire de savoir et de pénétrer tout ce qui s'y comme saint Irénée le dit clairement et comme Orig basé à son insu son opinion. Mais qu'exige-t-on jusqu'à c parvienne à faire un pareil aveu touchant l'Écriture- Ces remarques deviennent encore plus frappantes, lo examine pourquoi Origène et les autres interprètes allég ne trouvaient pas de contradictions dans les doctrines *p ment dites* de l'Écriture-Sainte, mais seulement dans le cités et dans d'autres réellement insignifiants? Pourq dans un Dieu qui se présente sous la forme d'un serviteur, Dieu souffrant; ce qui est cependant une contradiction m et qui a été signalée par des païens et des juifs et par n nombre de soi-disant chrétiens? Pourquoi pas dans la d *d'un seul* Dieu en trois personnes, ce qui paraissait au tradictoire à plusieurs personnes? Pourquoi Origène ai mieux à déclarer superstitieux le Sabellianisme qui s'ét faire disparaître la contradiction? Præf. in Περὶ Ἀρχῶ quoi ne trouvait-on pas de contradiction entre la révéla chrétiens et celle des juifs qui doit provenir d'un mêm puisqu'elles ont un caractère aussi différent que celui sieurs hérétiques? Que dans ces points et plusieurs autr remarquait pas de contradiction, ce n'est pas à l'Écritur comme telle qu'il faut l'attribuer, car on était d'accord peut renfermer des contradictions apparentes, et il n'a

été difficile à Origène de trouver dans ses règles d'interprétation un moyen de se tirer d'affaire et de faire disparaître les contradictions. Mais ces principes étaient tellement enracinés en lui, formaient tellement son existence et sa vie chrétienne, qu'il ne pouvait pas les compter parmi les points qui devaient être interprétés d'une manière allégorique-mystique, et c'est pour cette raison qu'il ne voulait pas le faire non plus. L'Écriture-Sainte, comme telle, ne pouvait, d'après ce que nous venons de dire, lui présenter aucun critérium qu'il n'en était exactement de même des principes fondamentaux précités et d'autres que de ce qui lui paraissait réellement contradictoire. Ce critérium vint d'ailleurs : il émana de l'Église et de son éducation. Voyez aussi § 4. fin. Origène le dit aussi formellement De Princ. L. 4, c. 9. Avant d'exprimer plus clairement son opinion à l'égard de l'interprétation allégorique-mystique, il dit : « Nous nous proposons de montrer à ceux qui ont la conviction que les Écritures-Saintes ne sont point l'ouvrage des hommes, mais qu'elles ont été rédigées sous l'inspiration du Saint-Esprit et d'après la volonté du Père Tout-Puissant et de Jésus-Christ et nous ont été ainsi transmises, la manière qui nous semble la meilleure de les lire, *de sorte qu'on reste fidèle au canon de l'Eglise céleste de Jésus-Christ, tel que les Apôtres nous l'ont transmis.* » Διοπερ τοις πειθομενοις μη ἀνθρωπων εἰναι συγγραμμα τας ἱερας βιβλους, ἀλλ' ἐξ ἐπινοιας του ἁγιου πνευματος βουληματι του πατρος των ὁλων δια Ιησου Χριστου ταυτας ἀναγεγραφθαι και εἰς ἡμἱς εληλυθεναι, τας φαινομενας ὁδους ἀποδεικτεον· ἐχομενοις του κανονος της Ιησου Χριστου κατα διαδοχην των Ἀποστολων οὐρανιου ἐκκλησιας. Les mots ἐκκλησια οὐρανιος ne doivent pas se rapporter à νομον της ἀλληγοριας, où le monde sensuel et transcendant, ensuite Ισραηλ σαρκικος et νοητος correspondent réciproquement et s'excluent mutuellement, mais c'est ainsi que les mots κατα την διαδοχην των Ἀποστολων le prouvent, l'Église éternellement visible, éternellement et spirituellement existante de Jésus-Christ descendu du ciel sur la terre. Lorsqu'on dit en outre que l'interprétation allégorique-mystique doit se conformer au canon de l'Église, on ne prétend pas dire qu'elle a prescrit des règles d'interprétation allégorique-mystique, ou qu'elle a établi une certaine manière d'interpréter, car on devait seulement chercher tout cela. Origène dit plus loin : και ὁτι μεν οἰκονομιαι εἰσι τινες μυστικαι δηλουμεναι δια των θειων γραφων, παντες και οἱ ἀκεραιοτατοι των τῳ λογῳ προσιοντων πεπιστευκασι. Τινες δε αὑται, οἱ εὐγνωμονες και ἀτυφοι ὁμολογουσι μη εἰδεναι. Si nous faisons attention à ce que nous avons dit au commencement de ce paragraphe, nous trouvons que ce passage doit être expliqué de la manière suivante :

Les idées fausses et contraires au Christianisme dont il est parlé au § 8, et qu'on a déduites de l'Écriture-Sainte, proviennent d'interprétation faites d'après la lettre morte. (*αἰτια οὐκ ἀλλη τις εἰναι δοκει ἡ ἡ γραφη κατα τα πνευματικα μη νενοημενη, ἀλλ' ὡς προς το ψιλον γραμμα ἐξειλημμενη.*) L'Écriture-Sainte doit être interprétée spirituellement, parce qu'elle a été inspirée par le Saint-Esprit; nous recevons cet esprit de l'Église qui a été fondée par Jésus-Christ et nous a été transmise par une série non-interrompue; ce qui y est contraire doit être rejeté comme faux. Voyez aussi Hom. VII. in Levit. § 5. Si vero secundum hanc intelligentiam, *quam docet ecclesia*, accipiatur lex Dei, tunc plane omnes humanas supereminet et cet. Ainsi aussi De Princ. Præf. § 8. Tum demum (scire oportet) quod per Spiritum Dei scripturæ conscriptæ sint, et sensum habeant, non eum solum qui in manifesto est, sed et alium quemdam latentem quamplurimos. Formæ enim sunt hæc quæ descripta sunt sacramentorum quorumdam, et divinarum rerum imagines. De quo totius ecclesiæ una sententia est, esse quidem omnem spiritalem : non tamen ea, quæ spirat lex, esse omnibus nota, nisi his solis quibus gratia Sp. sancti in verbo sapientiæ ac scientiæ condonatur. Ceci ne signifie autre chose sinon que l'Écriture-Sainte doit être interprétée spirituellement, c'est-à-dire, qu'on ne peut et qu'on ne doit jamais y trouver de contradiction avec la conviction de l'Église et que la manière de s'y prendre doit être abandonnée à ceux de ses membres qui se distinguent par leurs vues profondes. Pour le dire en passant, on voit par là qu'on ne regardait point l'interprète comme gêné, lorsqu'il expliquait l'Écriture-Sainte selon la doctrine de l'Église et qu'on ne faisait point consister la liberté à l'expliquer comme on voulait; on voit aussi que l'interprétation de l'Écriture puisée dans la vie de l'Église ne date pas seulement du cinquième ou du sixième siècle, et qu'elle n'a pas été seulement en usage dans l'Église latine, etc. On voit de plus quelle est la portée des paroles du catholique quand il dit que l'Église interprète l'Écriture-Sainte : cela se rapporte à toute l'Écriture-Sainte, à l'esprit de toute l'Écriture, et non à des passages isolés qu'Origène a interprétés selon la mesure de ses connaissances exégétiques. Il y a je ne sais quoi de grand, de sublime, de divin dans la manière du catholique de lire l'Écriture-Sainte; il la lit avec la communauté des fidèles, auxquels il est uni par un même esprit sans distinction de temps : il est comme s'ils étaient tous réunis dans un saint temple, dans lequel le même esprit les touche et les pénètre tous; comme si tous n'étaient qu'une âme; comme si une famille lisait la lettre d'amour du père aimant et aimé : tous y sont

animés des mêmes sentiments; *mais plus le sentiment de l'un ou de l'autre enfant est profond, plus ils sentent vivement, fortement :* voilà l'*unanimis consensus* du concile de Trente, l'image de l'unité à côté d'une liberté illimitée. — De ce point de vue on comprend clairement comment, dans l'Église primitive, où, par l'interprétation allégorique-mystique, il régnait une si grande liberté depuis l'Épitre de Barnabé jusqu'à Origène, etc., la doctrine de Jésus-Christ et des Apôtres non-seulement ne se perdit pas, mais, comme tout le monde le soutient, fut annoncée dans toute sa pureté, et toutes les attaques, quelque nombreuses et quelque violentes qu'elles fussent, furent victorieusement repoussées. Ici, nous sommes entraînés d'une manière irrésistible vers une force supérieure qui pénètre l'Église, et nous apprenons à comprendre Jésus-Christ et ses paroles : *je suis auprès de vous jusqu'à la fin du monde.* Si, de nos jours, on avait le courage de sonder les profondeurs de l'histoire du Christianisme, combien de décisions tranchantes paraîtraient être l'expression de l'impuissance! Mais comme on veut s'instruire soi-même et s'imposer à tous les temps, on ne comprend ni les temps passés ni soi-même. L'interprétation allégorique-mystique sauva chez plusieurs personnes l'autorité de l'Écriture-Sainte et la doctrine de l'Évangile. Origène employa tout l'esprit et toute la finesse possible pour la fonder; la plupart des choses qu'il dit à ce sujet, ne signifient rien malgré le ton sérieux avec lequel il les dit; toutefois il réfute les objections des hérétiques aux yeux de ses contemporains, atténue leurs conclusions contre l'authenticité de l'Évangile, et, comme De La Rue l'observe judicieusement, il raffermit les fidèles dans la doctrine de l'Église et y attache les païens. — Les vérités de l'Évangile sont la vérité, et le restent indépendamment d'une fondation périssable. Nous avons besoin d'un pont pour passer l'eau et pour arriver à la terre ferme; les preuves ressemblent à un tel pont; lorsque nous sommes parvenus à la vérité, lorsqu'elle est enracinée en nous, les preuves n'ont plus autant d'importance. Chaque époque en a d'autres, de même que toute sorte de ponts, des ponts volants, des ponts dormants, des ponts de bois, des ponts de pierres, sont jetés sur les cours d'eau. Origène et d'autres sauvèrent ainsi l'autorité de l'Écriture-Sainte, quoique la manière dont ils s'y prirent, ne fût pas convenable. Plusieurs passages de saint Augustin prouvent à l'évidence que cette manière d'interpréter les Écritures-Saintes était encore très-utile durant le quatrième siècle. — Il entendit saint Ambroise à Milan expliquer les Écritures-Saintes d'une manière mystique, et ce fut à cette occasion qu'il

commença à avoir des doutes sur les erreurs des Man
Confess. L. V. C. 14. où il dit : Spiritaliter itaque plerisque
librorum expositis locis, jam reprehendebam desperatione
illam duntaxat qua credideram legem et Prophetas dete
atque irridentibus resisti omnino non posse. L. VI. C. 1
debam etiam, quod vetera scripta legis et Prophetarum
illo oculo mihi legenda proponerentur, quo antea prop
tur absurda, cum arguebam tanquam ita sentientes
tuos, verum autem non ita sentiebant : et tanquam regu
ligentissime commendaret, sæpe in popularibus serm
suis dicentem Ambrosium lætus audiebam, litera occid
ritus autem vivificat, cum ea quæ ad literam perver
docere videbantur, remoto mystico velamento spiritalit
riret, non dicens quod me offenderet, quamvis ea c
quæ utrum vera essent, adhuc ignorarem. Quelles ré
profondes et sublimes il fit lui-même plus tard sur la lo
rapport avec le Christianisme ! L'histoire de ses progrè
égard est en quelque sorte l'image de l'Église primitiv
l'Église moderne ; une explication mystique insignifia
quelques passages de l'ancien Testament le conduisiren
siblement à la vérité, jusqu'à ce qu'il pût la saisir dans t
ensemble. Il en fut de même des Pères de l'Église pri
c'est l'esprit της ἐκκλησιας κατα την των ἀποστολων διαδ
leur avait appris qu'ils ne pouvaient et qu'ils ne devaie
ver rien d'indigne de Dieu et de contraire à la foi universe
l'Écriture-Sainte ; ils se tiraient donc d'affaire par la fi
par des idées pleines de sens et d'esprit; ils conservèren
la postérité l'Écriture-Sainte qui, à mesure que la cul
l'esprit se développa, qu'on eut plus d'expérience et
loisir, dut inspirer des idées plus profondes. — Enfin
manière grossière et sensuelle d'interpréter l'Écriture
qui était si fréquente dans l'Église et dont on a encore p
exemples appartenant à l'époque suivante, on se laissa n
rement entraîner à l'extrême opposé. Par tout cela,
s'expliquer aussi le phénomène suivant qui jette du jour
qui a été dit jusqu'ici : notamment que lorsqu'on eut à p
triomphé du paganisme, lorsque les sectes qui atta
l'Église catholique et contre lesquelles on avait surtout
cours à l'allégorie, avaient cessé d'être dangereuses, lor
idées grossières que les Chiliastes, les Montanistes et c
s'étaient formées du Christianisme, avaient été bannies,
prétation allégorique-mystique d'Origène commença à
tomber en désuétude, et l'école d'Antioche s'y opposa fo
ment. Elle ne fut nullement abandonnée dans la suite, d

que l'interprétation grammaticale avait été aussi en vigueur anciennement, et Origène lui-même a coutume d'en faire usage avant ses explications mystiques. Ce qu'il y a de remarquable dans tout ceci et ce qui l'est pour tous les temps, est bien ce que nous avons déjà dit, à savoir : que si l'Église était fondée sur les principes variables de l'herméneutique, elle ne mériterait en aucune façon le nom d'Église, et l'on ne pourrait pas non plus déterminer généralement et précisément ce que c'est que le Christianisme; qu'elle devrait changer sa foi toutes les fois qu'on changerait d'herméneutique et qu'on devrait admettre une loi supérieure, une base plus profonde qui supporterait le Christianisme. La proposition qu'on vante tant dans les temps modernes qu'il faut interpréter les Saintes-Écritures des chrétiens comme tout auteur profane, ne renferme rien de nouveau; déjà dans l'antiquité on interprétait l'Écriture-Sainte, comme on expliquait Homère, Hésiode et d'autres. La différence qui existe dans l'application de ce principe ne changera pas plus le Christianisme aujourd'hui qu'à cette époque.

ADDITION VIII, A LA PAGE 84.

Saint Augustin parle de la conduite que doit tenir un homme persécuté par un parti dans l'Église.

« La Providence permet souvent, dit-il (De Vera Relig. c. 11.) que, par des troubles excités par des hommes charnels, des personnes pieuses soient exclues de la communauté des chrétiens. Si elles supportent cet affront et cette injustice patiemment et dans la vue de ne pas troubler la paix de l'Église et qu'elles ne cherchent pas à donner lieu à des innovations schismatiques ni hérétiques, elles apprendront aux hommes avec quels sentiments et avec quel amour sincère on doit servir Dieu. De telles personnes prennent la ferme résolution de rentrer dans la communauté, après que les troubles sont apaisés, ou si cela ne leur est pas possible, soit pendant les troubles, soit pour ne pas les augmenter encore par leur retour, elles conservent toujours la volonté de donner des conseils à ceux mêmes dont elles

ont évité la violence, sans former une communauté à p
défendent jusqu'à la mort et soutiennent par leur té
la foi qu'elles savent être annoncée dans l'Église cath
Père qui voit les choses cachées couronne celle-ci. De
sonnes sont rares sans doute, toutefois elles ne manq
il y en a même plus qu'on ne le croirait. » Voyez aussi D
L. I. c. 17. De quel amour infini n'est pas enflammée
s'exprime ainsi !

ADDITION IX. A LA PAGE 87.

Origène recommande l'unité dans les tournures d
les plus différentes; c'est ainsi qu'il attire quelque pa
tion sur le caractère particulier des Saintes-Écritures,
quelles on passe souvent du singulier au pluriel et ré
ment; il y rattache à sa manière cette interprétation an
« Lorsque, dans la Genèse (II. 16. 17.) Dieu donne u
Adam, il dit : Mange de chaque arbre du Paradis; mai
l'arbre de la science du bien et du mal, vous n'en
point; car dès le jour que vous en mangerez, vous m
Il commence par le singulier dans les mots: « Mange d
arbre; » mais il continue par le pluriel : « de l'arl
science du bien et du mal, vous n'en mangerez point
mourrez[1]. » Lorsqu'il donne donc un ordre, par lequ

[1] Voici comment il traduit ce passage : ἀπο πάντος ξυλου του ἐ
δεισῳ βρωσει φάγῃ, ἀπο δε του ξυλου του γινωσκειν καλον και π
φαγεσθε ἀπ' αὐτου. Ἡ δ' ἀν ἡμερᾳ φαγητε ἀπ' αὐτου, θανατῳ ἀ
Ce n'est certainement pas là le sens du texte hébreu. Il est
trouve de semblables différences: peu m'importe qu'il n'y en ait p
cherche qu'à faire connaître les sentiments, et non les connaissa
logiques de cette époque. Mais la raison qui donna lieu à cette
d'Origène est remarquable pour une caractéristique ultérieure
époque. Origène dit l. l. Quoniam quæ in scripturis solœcismi
bent, dictione ipsa legentem confundunt, ut suspicetur, non r
ut se habeat, ita scriptas esse divinas literas : ut *et audeant*
emendationis prætextu, immutare. Cette idée ingénieuse av
but apologétique. Voyez l'addition VII.

les conserver vivants, il s'adresse à eux au singulier; car ceux qui suivent ainsi la voie de Dieu et qui adhèrent inébranlablement à sa volonté, forment une unité par la conformité de leurs sentiments, bien qu'ils soient plusieurs. C'est pour cette raison qu'il parle au singulier, quand il donne un ordre qui doit procurer du bien « mange; » mais comme de la violation de cet ordre résulte une séparation, il ne parle plus au singulier, mais au pluriel. « Vous ne mangerez point; si vous mangez, vous mourrez. » C'est ainsi qu'il y est dit aussi au pluriel, lorsqu'ils pleuraient encore et qu'ils suppliaient Dieu » « ils pleuraient et suppliaient. » Mais lorsqu'ils eurent trouvé Dieu, il n'y est plus dit : « il *leur* parla, mais simplement : il *lui* parla. » « Car, quoiqu'ils fussent plusieurs, ils ne formaient plus qu'une unité, en ce qu'ils avaient trouvé Dieu et qu'ils étaient attentifs à sa doctrine. Car l'individu est devenu une pluralité par le péché, parce qu'il est séparé de Dieu; il est divisé et sort de l'unité. Plusieurs par l'obéissance ne font qu'un envers Dieu, comme le dit aussi l'Apôtre : « Quoique nous soyons plusieurs, nous ne formons cependant qu'un pain et qu'un corps. » (I. Cor. 10. 17.) et ailleurs : « Nous ne sommes tous qu'un seul corps en Jésus-Christ. » (Rom. XII. 5.). De plus : « il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foi et qu'un baptême. » (Ephes. IV. 5.). On voit par la prière que le Seigneur adresse à Dieu pour ses disciples que ceux qui sont agréables à Dieu ne sont qu'un : « Père céleste, dit-il, je vous prie d'accorder que, de même que nous ne sommes qu'un, ceux-là le soient aussi en nous. » Et lorsqu'on dit que les Saints sont des membres qui se complètent, que sont-ils autre chose sinon un même corps? La tour construite de plusieurs pierres dont parle le Pasteur, doit être considérée comme si l'édifice se composait d'une seule pierre; qu'annonce cet écrit autre chose sinon une conformité de sentiments et une unité? Fragm. in Osee apud De La Rue. Tom. III. fol. 438. Dans les Comm. in Ep. ad Rom. c. I. n. 13; il parle de nouveau de ce singulier et de ce pluriel. De Princip. L. 1. c. 6, où il développe son opinion sur l'Apocatastasis, il représente l'Église comme une image de cette situation bienheureuse. § 2. Et sicut idem Apostolus jam nos etiam in præsenti vita in ecclesia positos, in qua utique est futuri regni forma, ad hanc eandem unitatis similitudinem cohortatur dicens : ut eadem dicatis omnes, et non siut in vobis schismata, sitis autem perfecti in uno eodemque sensu, atque in una eademque sententia. C'est ainsi qu'Origène s'opposa aux hérésies et aux divisions; celles-ci n'en peuvent faire autant sans se contredire ellesmêmes. Mais ce ne fut pas seulement sous le rapport apologéti-

que-polémique qu'il parla de l'unité et de la com tons; mais il le fit à chaque occasion pour faire com le caractère particulier de l'Église; rien, en effet propre à développer les véritables sentiments du c de vivifier dans les fidèles l'idée de la communauté.

ADDITION X, A LA PAGE 100.

Saint Augustin parle des hérésies comme d'un moyen de do grand développement à la doctrine chrétienne.

« Puisqu'il est écrit en toute vérité, dit-il, (De Vera qu'il doit y avoir des hérésies, afin que les homm parmi vous se manifestent, etc. » employons à not bienfait de la Providence divine. Car de telles person nent hérétiques qui seraient encore dans l'erreur, qu'elles seraient encore dans l'Église. Mais quand el pas, elles sont très-utiles, non parce qu'elles enseig rité, car elles ne la connaissent pas; mais elles excite *ont une foi sensuelle à examiner à fond la vérité tholiques spirituels à la faire paraître au grand* y a une infinité de personnes éprouvées par Dieu dan Église, mais elles ne se manifestent pas parmi nous *temps que nous nous réjouissons des ténèbres de rance et que nous aimons mieux à dormir qu'à la lumière de la vérité.* C'est pourquoi que plu *éveillés de leur sommeil par les hérétiques, afin q le jour de Dieu et qu'ils se réjouissent.* Servons aussi des hérétiques, non pour justifier leurs erreurs défendre la doctrine catholique contre leurs embûcl devenir ***plus vigilants et plus attentifs***, quand mê serions pas en état de les rappeler au salut. » Voye Ps. 68. n. 39. (Vulg. 67., où, par sa traduction qui exactement le texte hébreu v. 31. מִתְרַפֵּס בְּרַצֵּי כָסֶף, *tur ii* qui probati sunt argento), il est amené à cett pleine de justesse que la connaissance du Christianis nifeste, se détermine, se développe davantage par l

les hérétiques. « Chez les orfèvres, dit-il, on nomme *exclusores* ceux qui savent donner une certaine forme à une masse informe, qui de confusione massæ noverunt formam vasis exprimere. Car plusieurs des choses que renferme l'Écriture-Sainte sont cachées et ne sont connues que de quelques personnes d'une pénétration extraordinaire, et l'on ne parvient mieux à les saisir et à les comprendre que lorsqu'on est obligé de répondre aux hérétiques. Car ceux-là mêmes qui n'ont point de goût pour l'étude, sont éveillés par là de leur engourdissement et portent leur attention à réfuter leurs adversaires. Il revient souvent aux mêmes idées et paraît vouloir blâmer à dessein l'insouciance et la paresse qui, par le défaut de pénétration et du libre mouvement de l'esprit, dégénère si souvent en erreur, fait naître l'erreur dans d'autres, mérite de justes reproches, n'est pas capable de les en convaincre et dont la défense ne contient souvent que de nouveaux reproches. Enarrat. in Ps. 54. n. 2, il emploie la même image. Etenim ex hæreticis asserta est catholica, et ex his qui male sentiunt probati sunt qui bene sentiunt. Multa enim latebant in scripturis et cum præcisi essent hæretici, quæstionibus agitaverunt ecclesiam Dei. — Unde dicuntur et in arte argentaria Exclusores, i. e., ex quadam confusione massæ formæ expressores. Ergo multi qui optime possent scripturas dignoscere et pertractare, latebant in populo Dei, nec asserebant solutionem quæstionum difficilium, cum calumniator nullus instaret. Numquid enim perfecte de Trinitate tractatum est, antequam oblatrarent Ariani, numquid perfecte de pœnitentia tractatum est, antequam obsisterent Novatiani? Sic non perfecte de baptismate tractatum est, antequam contradicerent foris positi rebaptizatores, nec de ipsa unitate Christi (unité de l'Église) enucleate dicta erant, quæ dicta sunt, nisi posteaquam separatio illa urgere cœpit fratres infirmos, ut jam illi, qui noverant hæc tractare atque dissolvere, ne perirent infirmi sollicitati quæstionibus impiorum, sermonibus et disputationibus suis obscura legis in publicum deducerent. Voyez aussi Enarrat. in Ps. 7. n. 15. in Ps. 9. n. 20. et De Vera Rel. c. 25. Nunc agitur quibus credendum sit, antequam quis sit idoneus ineundæ rationi de divinis et invisibilibus rebus : nam ipsi rationi purgatioris animæ, quæ ad perspicuam Veritatem pervenit, nullo modo auctoritas humana præponitur : sed ad hanc nulla superbia perducit. Quæ si non esset, non essent hæretici, neque schismatici et carne circumcisi. — *Hi autem si non essent ante perfectionem populi, quæ promittitur, multo pigrius veritas quæreretur.*

ADDITION XI. A LA PAGE 125.

Défense de saint Cyprien par saint Augustin et apologie d' saint Pamphile.

Rien ne peut être plus saint pour le fidèle que elle a pour but son propre salut et celui des autres Quiconque cherche donc à exposer la foi d'une man tifique, doit être animé des sentiments les plus purs saints et ne doit jamais les abandonner. Le fidèle *ind ment* embrasse rarement, peut-être jamais dans Christianisme au point que *tous* ses germes et toutes ches se développent, acquièrent une véritable con s'euracinent en lui. S'il en était ainsi, ce qui suppo sainteté à laquelle l'homme ne peut que s'efforcer de il faudrait qu'on fût doué des plus grandes connaissa plus grands talents, de manière à pouvoir saisir to tous les points, où cette vie *unique* veut se réunir à velle branche, ou la connaissance de la vie intérieu veloppement de cette vie et son exposition devraient vie même, ce qui ne nous est pas possible. Ainsi, qu on aurait la plus grande expérience intérieure, la co ne peut pas égaler son étendue, ou réciproquement, disproportion est grande, plus nous sommes exposés reurs. Chaque philosophe chrétien et chaque théologie doit admettre ceci, et en même temps aussi la néces vie commune qui le complète; il permettra donc volo l'Église, dans laquelle tous les dons du Saint-Esprit son entre tous, et ne sont pas donnés à lui seul, lui indi chemin et le corrige. Ce que saint Augustin dit si b égard, s'applique merveilleusement à tous les temps. (De Baptism. L. II. § 13.) la conduite de saint Cypri dispute sur la validité du baptême administré par d ques, en disant qu'il avait manifesté courageusement tement sa conviction individuelle et qu'il l'avait ap des preuves; que néanmoins on peut voir par l'ensem contestations qu'il était prêt à renoncer à son opini raisons qu'on lui opposait l'emportaient sur les sie avait voulu donner lieu à un examen approfondi de *mais comme on ne lui opposa alors qu'une coutum*

n'y avait personne qui fût en état de la produire substantiellement, il était resté fidèle à sa conviction, en ce sens toutefois *qu'il ne regardait point comme rompue l'union avec ceux qui maintenaient la tradition, sans en connaître les principes fondamentaux, mais qu'il s'était toujours prononcé de la manière la plus formelle en faveur de l'unité.* Voici le passage même : « je crois que saint Cyprien s'oppose franchement à la coutume (quid sentisset liberius expromsisse) et qu'il s'est prononcé d'abord contre elle, *afin de se rendre aux raisons d'un autre, s'il existait quelqu'un à qui la chose fût mieux révélée*, et de montrer qu'on ne doit pas seulement imiter l'exactitude dans l'enseignement, mais aussi la modestie en apprenant; que s'il n'y avait personne qui eût assez de talents pour réfuter toutes les raisons spécieuses qui le déterminaient à penser ainsi; il restait fidèle à sa conviction, avec la conscience et la consolation de n'avoir pas dérobé à la connaissance d'autrui ce qu'il regardait comme la vérité et d'avoir conservé l'unité qui était l'objet de son amour. Mais puisqu'on ne lui opposa alors que la coutume et que, pour la défendre, on n'allégua aucune de ces raisons capables d'émouvoir un si grand génie (quibus illa talis anima moveretur), cet homme profond ne voulut pas permettre que ses raisons spécieuses (ce qui lui échappait), mais qu'on ne réfuta point, le cédassent à la vraie coutume, mais dont on n'avait pas encore approfondi les causes. » C'est un de ces nombreux cas qu'on peut trouver dans l'histoire, dans lesquels des articles de foi traditionnelle ont été attaqués avec le plus de violence et le plus ouvertement; il n'y avait justement personne qui pût disposer en un tout tous les points contestés et exposer clairement et avec ordre leur valeur et leur orthodoxie, de manière à désarmer ceux qui les attaquaient. Mais quoiqu'on ne fût pas en état, dans le principe, de réfuter ses raisons, on resta néanmoins attaché à la vie qui se manifeste dans l'Église, dans la conviction qu'elle ne trompe pas; et l'avenir procura toujours une dialectique propre à la défendre victorieusement. On trouve dans l'histoire du monde une analogie très-remarquable. Il existe certaines idées qui s'annoncent comme des faits de la connaissance, et l'histoire atteste leur existence dès la plus haute antiquité. Le genre humain les propagea par la tradition d'une génération à l'autre, quelles que fussent les attaques que certains hommes ou des écoles dirigeassent contre elles; on les laissa faire et l'on crut à la voix de la divinité qui se manifeste au dedans de l'homme. Quel malheur, dans ce cas, si la vie traditionnelle se fût laissé supplanter aussitôt par les idées! (Ils s'exposent au ridicule ceux qui,

pour combattre la foi primitive de l'Église transmise
dition, prétendent que saint Cyprien l'a rejetée et qu
il ne voulait absolument suivre que l'Écriture-Sain
sages de l'Écriture que saint Cyprien cite pour pro
lidité du baptême administré par des hérétiques, n'
rapport. Ces gens vantent saint Cyprien, parce qu'
tradition, et doivent néanmoins convenir en même
dans le seul point où il la rejette, il a grandement t
s'est évidemment trompé.) Elle a une connexion
avec les vérités du Christianisme, parce qu'elles s
dans l'âme sanctifiée et que c'est de là qu'elles se d
on peut donc dire avec la plus grande certitude q
depuis le commencement, a été maintenu par tous l
qui, malgré toutes les attaques, ne s'est jamais pe
sur un besoin extrême des chrétiens, découle, quan
ments, de l'esprit du Christianisme et a par conséq
Christ lui-même pour auteur. Considérée sous ce p
la proposition de saint Augustin De Baptism. L. IV.
universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum, sed se
tum est, non nisi auctoritate apostolica traditum recti
tur, est d'une grande importance. Une telle propriété
nisme peut être considérablement défigurée par la suit
elle peut être défendue par des raisonnements faux ;
sons qu'on y opposera seront toujours nulles en elles-
seront applicables que pour empêcher de dégénére
saint Augustin dit encore à ce sujet (De Baptism. L.
très-vrai ; voici comment il s'exprime : « J'ai lu l
saint Cyprien, et je me serais conformé à son sentir
n'avais été porté à y réfléchir plus attentivement pa
autorité d'autres qui, l'égalant ou qui le surpassa
par la grâce de la pénétration, furent produits par
a été répandue sur toute la terre par tant de peu
grecs et barbares et qui le fit naître lui-même da
Je ne pouvais pas m'imaginer que ces hommes n'eu
motifs pour ne pas embrasser sa manière de voir.
tends pas qu'il soit impossible que, dans une qu
obscure, un seul ou peu d'hommes voient plus cla
sieurs ; mais, parce qu'il n'est pas facile de trancher
en faveur d'un seul ou d'un petit nombre contre un n
de personnes de la même croyance, de la même com
qui se distinguent par un grand sens et par beaucou
je prétends qu'on ne peut y parvenir qu'après
examiné et médité la chose dans toute la mesure de
L. I. § 28. il exprime merveilleusement en ces term

l'unité catholique, d'après laquelle tous les chrétiens sont destinés à se compléter réciproquement et à former un tout uni par l'amour : Dieu ne fit point voir à ce grand homme son erreur, afin que sa pieuse humilité et son amour se manifestassent par un attachement inviolable à l'Église et fussent une leçon salutaire non-seulement pour les chrétiens de son époque, mais aussi pour ceux de tous les temps. Quoiqu'un évêque d'un si grand mérite et à la tête d'une si grande Église pensât avec tant de force, avec tant d'éloquence, avec tant de vertu, autrement au sujet du baptême que ne le confirmait la vérité examinée de plus près et que plusieurs de ses collègues maintinssent, quoique sans conviction intime, ce que la coutume primitive de l'Église et plus tard toute la catholicité ont établi, il ne se sépara cependant pas de ceux qui avaient une opinion différente de la sienne, en formant une communauté à part, et ne cessa pas non plus de conseiller aux autres de s'aimer et de se supporter les uns les autres, en s'efforçant de conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix. » (Eph. IV. 2.) *Car les liens du corps devaient rester, afin que, si quelques membres étaient atteints de maladie, ils fussent plutôt guéris par la santé des autres qu'affaiblis par l'amputation, au point que tout remède fût désormais inutile.* Et s'il se fût séparé, combien d'autres ne l'eussent pas suivi? Quelle réputation n'eût-il pas eue parmi les hommes? Combien les Cyprianistes eussent été plus célèbres que les Donatistes? Mais il n'était point l'enfant de la ruine, mais de la paix de l'Église; *lequel, quoiqu'ayant un esprit si éclairé, ne vit pas une chose, afin que par lui on pût voir quelque chose de bien plus grand.* « Je vais, dit l'Apôtre, vous montrer encore une voie infiniment meilleure : quand je parlerais toutes les langues des hommes et le langage des anges même, si je n'ai point la charité, je ne suis que comme un airain sonnant, ou une cymbale retentissante. » (I. Cor. 12. 31 et 13. 1.). Il ne pénétrait pas encore le mystère du Saint-Sacrement qui lui restait encore caché; mais eût-il connu tous les mystères et qu'il n'eût pas eu la charité, il n'aurait été rien. Mais comme, sans pénétrer le mystère du Saint-Sacrement, il conservait humblement, fidèlement et constamment la charité, il mérita de parvenir à la couronne du martyre, de sorte que, quoique des nuages, comme il arrive souvent aux hommes, enveloppassent son esprit lucide, ils furent dissipés par la précieuse clarté de son sang illustre. Car ce n'est pas en vain que le Seigneur Jésus-Christ dit lui-même, en s'appelant la vigne et les siens les raisins, que ceux qui ne produiraient pas de fruits, seraient retranchés de la vigne

comme des branches inutiles. Quels sont ces fruits, sinon cette nouvelle naissance dont il dit également : « Je vous fais un commandement nouveau qui est que vous vous aimiez les uns les autres. » (St. Jean 13. 34.) [1]. C'est cet amour même, sans lequel tout le reste est inutile. L'Apôtre dit aussi : « Les fruits de l'esprit sont l'amour, la joie, la paix, la patience, la charité, la foi, la douceur, la continence. » L'amour est la source et le principe de tout cela. « Les branches qui produisent des fruits en moi, sont purifiées par mon Père, afin qu'elles produisent encore davantage. » Ceux notamment qui possèdent les fruits de l'amour en grande quantité, peuvent encore avoir besoin d'être purifiés; le propriétaire de la vigne soigne aussi pour cela. Si donc ce saint homme pensait au sujet du baptême autrement que ne le demandait la vérité, qui fut confirmée dans la suite par les recherches les plus assidues, il resta néanmoins dans la communauté catholique et le compensa par l'abondance de son amour. » Au livre II. c. 5, il dit la même chose : Et ideo plerumque doctioribus minus aliquid revelatur, ut eorum patiens et humilis caritas, in qua fructus major est, comprobetur, vel quomodo teneant unitatem, cum in rebus obscurioribus diversa sentiunt, vel quomodo accipiant veritatem, cum contra id quod sentiunt declaratam esse, cognoscunt. Il n'est pas possible de mieux répondre à l'objection des Donatistes que saint Cyprien non-seulement soutint qu'il faut rebaptiser ceux qui ont été baptisés par des hérétiques, mais qu'il trouva beaucoup d'adhérents; que ne le fait saint Augustin dans le passage suivant : Si enim solus iste sentiens, nullo consentiente remaneret, videretur propterea refugisse a scelere schismatis, quia socios non

[1] Nous remarquons parmi les passages de la Bible sur lesquels St-Augustin base sa conviction quelques-uns relatifs à la charité, que, de nos jours, on ne rapporte aucunement à la charité qui est identique avec la communauté de l'Église et par laquelle elle prend proprement naissance. Ceci est loin d'être arbitraire; au contraire, il faut interpréter les passages cités ci-dessus exactement de la même manière que St Augustin, interprétation qui certes, ainsi que tant d'autres dans l'Église, ne peut être comprise et appréciée que lorsqu'on vit en elle. Il résulte indubitablement de la connexion qui existe entre le chap. 12 et 13 de l'Épître aux Corinthiens que le passage I. Cor. 13. 1. se rapporte à ce que nous disons ici. En comparant le passage Gal. 5. 22. avec l'opposé du verset 20 et celui de St-Jean 13. 34 avec ceux de 17. 21. 22., ils apparaissent dans leur véritable jour. St-Irénée, Origène et St-Cyprien font souvent la comparaison de ces passages.

inveniebat erroris : tam multis autem sibi consentientibus, quod cum cæteris diversa sentientibus in unitate permansit, catholicæ universitatis sanctissimum vinculum, non timore solitudinis, sed pacis amore servavit. De Baptism. L. VI. § 8. On trouve encore d'excellentes choses à cet égard dans ce qu'il dit L. V. § 22 et 23.

D'un autre côté, et pour en revenir à ce que nous nous proposons proprement de démontrer ici, ceux qui s'aperçoivent des erreurs et de la partialité d'un membre de l'Église, on se souvenant combien il est facile d'avoir ces défauts, ne le regarderont pas comme séparé de l'Église par sentiment et s'efforceront *par charité* de suppléer à la partialité par la mesure de leurs dons et de rectifier ses erreurs. Mais l'histoire de l'Église en général et celle des trois premiers siècles en particulier nous fournissent un grand nombre d'exemples qu'on n'observe pas toujours ce précepte né de l'essence de la vie commune. Si toutefois on veut être juste, on doit *excuser* dans les uns la légèreté pardonnable de tomber dans l'erreur par l'effet des réflexions de l'esprit, et dans les autres la légèreté également pardonnable de se méprendre : leurs défauts sont respectables *pour autant qu'ils proviennent d'un cœur innocent :* ils concernent l'intérêt religieux du chrétien. En outre, bien des personnes n'ont jamais tenté de parvenir à un développement libre et indépendant des dogmes de la foi; la foi même est devenue vive en elles, mais elles la reconnaissent seulement sous une certaine forme comme la leur et la seule véritable, et, n'étant pas capables de trouver dans un développement libre l'identité qu'elle a avec leur foi, elles y voient quelque chose d'anomal; d'autres n'aperçoivent pas la connexion et la liaison qui existent entre les parties et le tout, ou ne savent pas qu'une telle liaison est quelquefois impossible et témoignent pour cette raison de l'éloignement pour ceux qui ne sont pas en état d'en trouver, et qui l'avouent; cela étant ainsi, nous ne pouvons que former des vœux pour qu'à cet égard les fidèles se supportent les uns les autres et se regardent comme membres d'un même corps. Dans le passage suivant d'un martyr, de saint Pamphile, nous voyons admirablement dépeints la conduite d'un des plus nobles et des plus grands écrivains de son temps, d'Origène, les procédés de ses adversaires et les sentiments élevés de saint Pamphile lui-même. Voyez Pamphil. Martyr. Apolog. pro Orig. Præf. inter Op. Orig. Ed. De La Rue. Tom. IV. Suppl. fol. 18. sq. « Nous remarquons, dit saint Pamphile, qu'Origène procède dans ses recherches avec une grande crainte de Dieu et avec toute l'humilité possible, et qu'il demande pardon au sujet de ce qu'il lui est venu dans l'idée dans ses recherches trop minutieuses. Il

demande souvent pardon et avoue qu'il ne regarde pas ses explications comme justes et infaillibles, qu'il ne veut rien décider; mais qu'il s'efforce de trouver le véritable sens des Saintes-Écritures, et qu'il ne se flatte en aucune manière de le saisir dans toute sa pureté et dans tout son ensemble; qu'il suit plutôt un certain penchant et qu'il n'est pas toujours sûr d'avoir atteint la perfection. Quelquefois il avoue aussi qu'il lui reste de grands doutes; dans ce cas, il signale les difficultés sans les résoudre, et, avec son humilité et son amour de la vérité, il ne rougit pas de dire qu'il n'en sait rien. On rapportait aussi souvent de lui, ce que ses calomniateurs les plus ignorants ne daignent pas même remarquer, que lorsqu'une personne avait dit ou écrit quelque chose de mieux que lui, il conseillait de suivre plutôt son avis que le sien. Souvent il interprétaitle même passage de différentes manières, en écrivant ce qui lui venait dans l'idée, toutefois avec toute la modestie possible, sachant bien qu'il s'agissait des *Saintes*-Écritures et recommandant à ceux qui seraient dans le cas de lire ses écrits, d'examiner en détail et une à une ses explications, lorsqu'il en donnait plusieurs, et d'y prendre ce qui mérite le plus l'approbation d'un lecteur judicieux. Il en agissait ainsi, parce qu'il savait bien que tout ce qu'il disait ne pouvait être vraisemblable ou évident, puisqu'il y a trop de mystères et de vérités cachées dans l'Écriture-Sainte. Pour connaître son opinion à fond, on n'a qu'à remarquer avec quels sentiments purs et catholiques il parle de tous ses traités dans la préface qu'il a placée à la tête de la Genèse: « *S'ils n'étaient pas tout à fait paresseux et nonchalants, de sorte qu'ils ne veulent pas même se résoudre à se livrer à de semblables recherches, quoique Notre-Seigneur et Sauveur nous y engage,* j'aurais certainement gardé le silence, convaincu que je suis bien éloigné d'avoir cette pénétration d'esprit que réclament des recherches sur un sujet aussi sublime. » Un peu plus loin il dit: « Lorsque, dans ses recherches, on trouve des passages obscurs, on peut en dire son avis, mais il ne faut rejeter aucune autre interprétation, car ce serait l'acte d'un homme téméraire qui aurait perdu tout le sentiment de la faiblesse humaine et qui ne serait pas maître de lui-même, ou il faudrait que cela eût lieu de la part d'hommes parfaits et de tels qui ont la conviction d'être instruits par le Seigneur Jésus-Christ lui-même, c'est-à-dire, qui ont reçu leurs connaissances du Verbe de la vérité et de cette sagesse, par laquelle tout a été fait. Quant à moi, je ne parle que d'après ma faible intelligence, j'ajoute néanmoins foi à ses paroles et je me glorifie d'être son disciple. Je n'ose pourtant pas dire que

j'ai reçu de face à face le don de comprendre ses Saintes-Écritures que certainement tout l'univers n'est pas en état de comprendre dans toute leur force et leur majesté. C'est pourquoi, je ne puis pas parler comme les Apôtres; mais je rends grâces à Dieu de ce que, plusieurs personnes ne connaissant pas les bornes étroites de leur savoir, et faisant passer fréquemment et avec les plus grands efforts des idées insoutenables, désordonnées, souvent même insipides et fabuleuses, pour des vérités incontestables, je ne méconnais point mon ignorance à l'égard d'une matière aussi sublime et au-dessus de notre intelligence.» — «Ses calomniateurs feraient beaucoup mieux, continue saint Pamphile, de reconnaître sans préjugé, de bonne foi et par amour de la vérité, que lui aussi est notre prochain, que, selon le commandement de Dieu, nous devons l'aimer, et qu'ils doivent lire ses ouvrages avec cette indulgence charitable qu'il réclame dans ses préfaces; ils y trouveraient sans doute quelque chose qui mérite un jugement indulgent. Mais ils le blâment et le critiquent sans aucun égard; ils détournent ceux qui, selon le commandement de Dieu, cherchent à comprendre les Saintes-Écritures, de la lecture de ses ouvrages, et soutiennent qu'il vaut mieux lire tout autre ouvrage, quelqu'absurde qu'il soit, que ses commentaires. Ils se rendent souvent ridicules par là. Car pour manifester plus facilement leur arrogance et leur manie de disputer, ou pour mieux dire, leur fureur et leurs préjugés, il arrive quelquefois par hasard, quelquefois à dessein que ses adversaires, lorsque le manuscrit ne porte pas le nom de l'auteur, lisent quelque traité de lui en lui supposant un autre auteur. Il leur plaît, ils en font l'éloge et l'admirent aussi longtemps qu'ils ignorent qu'il en est l'auteur. Mais dès qu'on sait que c'est Origène qui a composé ce que naguères on admirait tant, on n'y trouve plus aucun agrément, on le regarde comme hérétique, et ce qu'on venait d'élever jusqu'au ciel, on l'abaisse maintenant jusqu'à l'enfer. Il arrive aussi que ses accusateurs ne comprennent pas le grec: d'autres n'ont rien appris du tout, d'autres encore, bien qu'ils semblent avoir quelques connaissances, n'en possèdent pas assez pour avoir pu faire une étude de ses écrits; quoiqu'ils les aient lus, ils n'ont pas assez de savoir pour pouvoir se rendre compte de la profondeur de ses pensées, du rapport et de l'enchaînement qui existent entre elles. Il en est aussi plusieurs qui, lorsqu'on leur demande dans quel livre, dans quel endroit se trouvent les idées qu'ils attaquent, avouent qu'ils n'ont aucune connaissance de ce qu'ils avancent, qu'ils ne l'ont jamais lu, et qu'ils ne le savent que par ouï dire. Le ridicule de leurs sentences parvient ainsi à son comble, puis-

qu'ils jugent et condamnent des choses qu'ils ne peuvent pas même avoir apprises et que conséquemment ils ne connaissent pas. D'autres vont si loin dans leur rage que, quoiqu'il eût composé tant d'ouvrages qui sont vraiment utiles et instructifs et qui contiennent rarement quelque chose qui puisse choquer des ignorants ou des envieux, ils négligent et passent tout ce qui, de leur propre aveu, est catholique, tout ce qui sert à l'édification de l'âme et à l'avancement de la science, et qu'ils ne retirent aucun fruit des passages où ils pourraient et devraient en retirer, mais qu'ils n'apprennent diligemment par cœur que ce qui peut leur servir à critiquer l'auteur. »

ADDITION XII, A LA PAGE 134.

De l'affaiblissement des forces spirituelles par le caractère sceptique de l'hérésie.

Aussitôt qu'on admet le Christianisme dans sa vie, il s'empare de l'âme qui est le siége de la force, de la volonté et d'un enthousiasme permanent. Mais s'il est précédé par l'idée morte qui n'a aucune force propre à féconder l'âme, il s'en suit que le caractère religieux se paralyse et qu'il devient incapable de rien produire de véritablement grand. On devrait admettre ceci comme la conséquence de l'hérésie, comme d'un simple formalisme, quand même on supposerait que ses adhérents fussent parvenus au terme de leurs recherches, ce que les Pères de l'Église n'admettent point. (Heureusement que, dans son domaine même, elle ne se propage pas avec son caractère sceptique, mais qu'en contradiction avec elle-même, elle s'annonce seulement comme une chose vraie.) Saint Clément d'Alexandrie allègue comme marque distinctive des hérétiques la lutte continuelle qu'ils soutiennent entre eux et contre d'autres et l'inquiétude qui en résulte, en opposition avec les catholiques, auxquels il défère la joie dans la possession non-interrompue de la vérité; car il dit: « autre chose est la volupté que les païens ont en partage, autre chose la lutte qui est le propre des hérétiques; autre chose la joie qui habite dans l'Église. » Strom. L. VII. fol. 899. c. 16. *Ἄλλο μεν τοι εἶναι την ἡδονην, ἣν ἐν τοις ἔθνεσιν ἀπονεμητεον, ἄλλο δὲ τι την ἔριν, ἣν ἐν ταις αἱρεσεσιν προσκριτεον, ἄλλο χαραν, ἣν τῃ ἐκκλησιᾳ προσοικειωτεον.* Et Strom. L. II, c. 11 fol. 457. « La foi et la connaissance de la vérité donnent à l'âme du mouvement

et de la fermeté; mais le propre de l'erreur est l'inconstance, la versatilité, comme le propre du Gnostique (du chrétien accompli dans le langage de saint Clément) est la tranquillité, la paix et la joie. » Il désigne ailleurs la vacillation des hérétiques en établissant cette comparaison entre ces trois partis : « il existe trois situations de l'âme, l'ignorance, l'opinion et la certitude; les païens sont dans l'ignorance; l'opinion appartient aux hérétiques et la certitude à l'Église. » Ceci parut dans toute son évidence lorsqu'il s'agissait de propager la religion chrétienne. Le Christianisme ne pouvait point prendre racine chez les hérétiques; l'âme inconstante, flottante, déchirée, ne pouvait pas se soustraire aux peines, aux souffrances et aux dangers de la prédication de l'Évangile parmi les païens (comme aussi par la prédication de l'Évangile selon leurs principes aucun païen ne peut être converti : l'hérétique devrait, s'il voulait être missionnaire selon les principes de son école, commencer par dire : que votre loi fondamentale consiste dans la liberté de croyance; que la maxime fondamentale de votre Église soit la libre interprétation de l'Écriture-Sainte; ce que vous croyez, vous ne devez pas vouloir le transmettre comme une loi à vos neveux qui, par la libre interprétation de l'Écriture-Sainte, doivent pouvoir y trouver tout autre chose que vous; ainsi que moi-même j'y ai trouvé tout autre chose que plusieurs autres qui prétendent être seuls des Chrétiens; c'est-à-dire, il devrait commencer par ne rien leur dire, afin que, par ses négations, il ne les rendît pas trop susceptibles pour ses positions et qu'il n'en fît des croyants aveugles. Je désirerais bien voir le païen qui ajoutât foi à celui qui lui proposerait le principe de l'investigation et de l'isolement. C'est ici qu'on aperçoit l'hérésie dans toute sa nullité; elle ne peut pas faire goûter sa doctrine sans renier sa forme; et il n'y a que celui qui ne connaît pas celle-ci ou qui la cache qui soit propre à être son missionnaire). Aussi Tertullien se plaint de ce que les hérétiques ne s'efforçaient pas tant à arracher la victoire au paganisme qu'aux catholiques. De Præsc. Hær. c. 41. De verbi autem administratione quid dicam, cum hoc sit negotium istis, non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi, hanc magis gloriam captant, si stantibus ruinam, quam si jacentibus elevationem operentur. La lutte entre les chrétiens et l'opinion qu'ils ne savaient pas eux-mêmes ce que c'est que le Christianisme, firent beaucoup de tort à celui-ci. Celse leur reproche ceci fréquemment. Je pense que cette réflexion aidera à comprendre ce passage de saint Jean (XVII. 20. 21.) : « Je ne prie pas pour ceux seulement, mais encore pour ceux qui doivent croire en moi par leur parole, afin que tous ne soient

qu'un comme vous, mon Père, êtes en moi, et moi en vous; qu'ils soient de même un en nous, *afin que le monde croie que vous m'avez envoyé.* » Mais le Christianisme se vit menacé d'un malheur plus grand encore, en ce que, pendant les persécutions, les chrétiens montraient, non la plus grande faiblesse, mais une absence complète de caractère. Les uns évitèrent les persécutions, parce que Jésus-Christ avait été simplement homme, croyant qu'on n'avait pas besoin de reconnaître un homme; chez les Gnostiques idéalistes la religion idéale se montra dans toute son évidence; ils soutenaient que leurs principes étaient le vrai martyre et la vraie connaissance de Dieu; que professer le Christianisme jusqu'à la mort, c'était commettre un suicide. Iren. L. II. C. 32. n. 9. Eus. Hist. Eccles. L. V. c. 25. (Dans Eusèbe L. IV. c. 15. Nous trouvons un Marcionite, nommé Métrodore, parmi les martyrs, comme il résulte aussi du passage de saint Irénée que nous venons de citer qu'on en voyait çà et là qui avaient le courage de professer le Christianisme; ainsi Kestner dans son Agape est dans l'erreur, lorsqu'il nie absolument ce fait; quelques-uns s'étaient aussi fait un système de le professer. C'est ce que saint Clément nomme les sophismes de leur lâcheté. Strom. L. IV. c. 4. fol. 571. Δειλιας σοφισματα. Tertullien nous décrit de la manière la plus exacte leur conduite dans les persécutions; nous voyons par là qu'ils n'avaient aucunement honte de se servir, dans ces circonstances, du principe catholique, d'après lequel on ne peut pas renier Jésus-Christ, sans être exclu de la communauté de l'Église, pour augmenter le nombre de leurs sectateurs. « Lorsque la foi est en feu, dit-il, lorsque l'Église brûle, les Gnostiques accourent, les Valentiniens se présentent en rampant, tous les antagonistes du martyre brûlent de s'affermir. Parce qu'ils savent qu'il existe un grand nombre de gens simples, ignorants et faibles, ils pensent ne pouvoir les attaquer plus convenablement que lorsque la crainte donne accès à l'âme, surtout lorsque la cruauté a couronné la foi des martyrs. D'abord, ils usent de précaution et se présentent sous une apparence amicale, comme s'ils n'avaient aucune vue particulière. » « C'est ainsi que des innocents doivent pâtir! » « On dirait que ce sont des frères ou des païens tolérants. » « C'est ainsi qu'on traite un parti qui n'est hostile à personne! Ces hommes sont perdus sans motif. » « Faites-y attention: ils sont perdus et sans motif. Première attaque. Maintenant on va fondre sur l'ennemi. » « Ces âmes simples ne savent pas ce qui est écrit ni comment il l'est, ce qu'il faut professer, où et pour qui il faut le faire; ou plutôt, on ne peut pas les qualifier de gens simples, mais de gens vains; certes, il faut être

en démence pour vouloir mourir pour Dieu. Qui me sauvera, si celui qui doit me sauver, me tue? Jésus-Christ est mort une fois pour moi, a été mis à mort une fois, afin que nous ne soyons pas mis à mort. S'il désire maintenant que nous mourions, n'attend-il pas non plus sa délivrance de notre mort? Dieu désire-t-il le sacrifice du sang humain, lui qui abhorre celui des taureaux et des boucs? » « Scorp. c. 1. Dans d'autres passages de Tertullien, on voit qu'ils restreignaient la profession de foi publique exigée par Jésus-Christ aux seuls Apôtres et qu'à l'égard des autres hommes, ils pensaient qu'ils n'avaient qu'à faire leur profession dans le ciel. L. I. c. 10. C'est ici qu'on aperçoit la manière générale dont ils considèrent le Christianisme; où est le ciel? N'est-il pas là où se trouve Jésus-Christ? Et Jésus-Christ n'existe-il pas dans les fidèles? Ici, l'on voit dans toute son évidence la séparation du présent et de l'avenir, l'opinion que nous ne possédons maintenant que l'idée de Jésus-Christ, et non lui-même, que le Saint-Esprit ne s'est communiqué qu'aux Apôtres; que, pour cette raison, l'Église moderne est essentiellement différente de l'Église apostolique et que chaque fidèle est abandonné à lui-même. On dit aussi qu'il suffit que *Dieu* connaisse leur foi. C'est ici que se manifeste l'Église invisible que doivent former les chrétiens, ainsi que le rapport qui existe entre Jésus-Christ et ses fidèles et celui qui unit ces derniers entre eux; de là la séparation bien tranchée entre l'intérieur et l'extérieur. L'Église catholique enseignait une union essentielle, vivante, avec Jésus-Christ; le fidèle devait l'avoir adoptée dans toute son existence. Son *être* et sa *pensée* sont devenus unité en lui; c'est pour cette raison que lorsqu'il ne pouvait pas être ce qu'il pensait être, il renonçait à son être temporel dont on exigeait une opposition entre eux deux, et conservait son être spirituel. Aussi, l'union des fidèles était visible et vivante; l'amour intérieur, l'union intérieure, devaient se manifester au dehors; celui donc qui ne pouvait pas entretenir cette communauté visible, ne pouvait pas vivre; c'est pourquoi qu'il mourait et, en mourant, il montrait à tout le monde et à lui-même qu'il vivait en Jésus-Christ; et réciproquement, celui qui voulait renoncer à l'union vivante, visible, des fidèles, conserver seulement l'union invisible, et qui reniait ainsi Jésus-Christ, ainsi que le rapport et la connexion qu'il avait avec l'Église, était regardé comme nul et comme exclu de l'Église; ce n'était que par la pénitence et par un changement de conduite qu'il pouvait y rentrer. On voit encore une fois ici le rapport de la solidité et de la vivacité de la foi chrétienne avec la communauté de l'Église, ce que saint Cyprien nous fera remar-

quer tout à l'heure. Tertullieu (Scorp. 9.) pénétra avec sa perspicacité ordinaire les motifs les plus cachés de cette conduite des hérétiques; il venait de dire qu'ils conçoivent Jésus-Christ, non comme vivant, mais comme une simple idée; ne connaissant pas l'hébreu, il s'en rapporte aux mots ἐν ἐμοι (saint Luc XII. 8.) *En moi,* « reconnaitre » tandis que ceux qui le renient disent seulement » *me* « ce qui est juste : puisque les expressions לְ,בְּ,הוֹדְה et אֵת sont tout à fait synonymes, et de cette manière la citation de ce passage de la Bible ne prouve rien pour la vérité de son assertion. Mais ce qu'il en déduit est vrai. Qui se Christianum confitetur, Christi esse testatur. Qui Christi est, in Christo sit necesse est. Si in Christo est, in Christo utique confitetur, cum se Christianum confitetur. Hoc enim non potest esse nisi sit in Christo. Porro in Christo confitendo, Christum quoque confitetur, qui sit in Christo, dum et ipse in illo est, utpote Christianus. Itaque frustra erit dicere, etsi me negavero Christianum, non negabor a Christo, non enim ipsum negavi. Ex illa enim tantundem negatione tenebitur, qua se Christianum negando, Christum in se negans, etiam ipsum negavit. La nécessité de la profession de foi est admirablement bien exprimée par saint Ignace ad Rom. 6. : εἰ τις αὐτον ἐν ἑαυτῳ ἐχει, νοησατο ἁ θελω και συμπαθειτω μοι, εἰδως τα συνεχοντα με. Quelle idée les païens auraient-ils dû avoir du Christianisme, s'ils avaient pu apercevoir à chaque instant les chrétiens comme n'existant pas? Les Romains observaient bien sur qui devaient tomber leurs coups, s'ils voulaient anéantir le Christianisme : il paraît qu'ils pressentaient qu'on n'avait qu'à cesser de le regarder comme une affaire de la vie et de la vie commune pour l'anéantir et pour l'empêcher d'être nuisible au paganisme. Saint Justin observe expressément que les hérétiques au moins n'étaient pas punis *à cause de leurs principes.* Apol. I. fol. 60. Ἀλλ' ὁτι μη διωκονται, μηδε φονευονται ὑφ' ὑμων, καν δια τα δογματα, ἐπισταμεθα. Saint Cyprien (Ep. 58.) dit que toutes les puissances du monde s'étaient élevées contre l'Église, et il continue : ut ad confundendos et retundendos hæreticos ostenderet Dominus, quæ esset ecclesia, *quis adunatus et verus Christi populus dominici gregis caritate connexus,* qui essent quos inimicus lacesseret, quibus ut suis parceret. — Hæreticos prostratos semel et suos factos contemnit et præterit : eos quærit dijicere, quos videt stare. Cf. Ep. 57. Les évêques catholiques sentaient très-bien le rapport qui existe entre le martyre et la consolidation du Christianisme; comme c'était une preuve de la solidité de la foi chrétienne qui s'administrait aux dépens de la vie, ainsi la mort d'un seul individu en ramenait a la vie plusieurs cen-

taines, ce qu'aucune idée et aucune spéculation n'étaient capables d'effectuer. Quand saint Ignace considère le martyre qu'il est sur le point d'endurer particulièrement pour *avoir l'entière conviction* que le Christianisme lui est plus cher que tout le reste, et que, pour cette raison, il regarde sa mort comme l'expression la plus vive de son amour pour Jésus-Christ (Ep. ad Rom. c. 3), dans quelle opposition ne se trouve-t-il pas avec les Gnostiques? Et quand (c. 7.) il dit à la communauté romaine qui voulait intercéder auprès des magistrats pour qu'on épargnât ses jours, en le lui déconseillant : « Je suis encore en vie en vous écrivant, mais je désire de mourir; mon amour a été crucifié; il n'existe en moi aucun feu qui ait besoin d'être refroidi, mais j'entends crier au dedans de moi « viens vers ton Père, » quel amour ne devait-il pas faire naître pour le Christianisme? (Nous apercevons de nouveau ici la plus grande pénétration de l'essence et de la forme de l'intérieur et de l'extérieur.) Et quand la communauté de Carthage s'écria avec enthousiasme à la mort héroïque et remplie de joie de son évêque saint Cyprien: «laissez-nous mourir avec lui », il en avait probablement fait autant à l'heure de sa mort pour la consolidation du Christianisme que pendant toute sa vie. Voilà l'Église visible.

ADDITION XIII, A LA PAGE 182, NOTE 1.

De la participation de tous les chrétiens à la vocation des ecclésiastiques.

Origène dit dans le passage que nous avons cité et dans lequel il décrit l'activité des différents membres du corps de Jésus-Christ, que tous ces membres doivent se compléter et que par conséquent l'œil de ce corps spirituel, les ecclésiastiques, doivent exercer une surveillance sur tout le corps. En communiquant leur force, ils font naître aussi un besoin qui y correspond d'agir d'après cette force; et ce n'est que lorsque tous les membres sont vivement intéressés au bien-être de tout le corps et qu'ils ne regardent pas sa prospérité comme étant uniquement l'affaire des ecclésiastiques qu'il sera véritablement dans un état florissant. On considérait donc l'état ecclésiastique comme un état régulier et public, et non comme un état

exclusif; ce qui annoncerait un engourdissement progressif et une mort prochaine ; car cela indiquerait non-seulement que la participation active à la propagation et à la consolidation de la piété chrétienne serait restreinte à un très-petit nombre, aux ecclésiastiques seuls, mais encore qu'ils n'ont eux-mêmes aucune force, parce qu'ils ne sont pas en état de l'exciter. On était pénétré de cette vérité dans les premiers siècles de l'Église, et nous nous proposons de faire voir par quelques points quelle idée on se faisait de l'activité commune et comment elle avait lieu; je dis activité commune, c'est-à-dire, l'activité de tous dans l'unité ; car là où la première existait sans celle-ci, on ne connaissait pas l'amour. Remarquons d'abord l'expression d'un *édifice* de l'Église qui, dans sa base, provient de Jésus-Christ, qui a été perfectionnée par les Apôtres et conservée de tout temps dans l'histoire de l'Église, et d'après laquelle tous les fidèles sont désignés sous le nom de *maison* (I Tim. 3 15.). Ceci suppose d'une part une communauté extérieure et une union des diverses parties (*οἰκον πνευματικον* I. Petr. II 5.), de l'autre, les rapports et les relations réciproques de *tous* ceux qui composent la domesticité (*οἰκειοι της πιστεως*) (Gal. VI. 10.). De même donc qu'on emploie le verbe *édifier* en parlant de l'établissement de l'Église chrétienne (Matth. XVI. 17. 18. I. Cor. III. 10.), ainsi le verbe *édifier*, *οἰκοδομειν* (X. 23.) est pris dans l'acception de la manière dont le chrétien édifie ses frères, et ailleurs de tout ce qui peut nous édifier les uns les autres (I. Cor. 8. 1. Rom. 14. 19.). Nous trouvons la communauté chrétienne partout dans l'Écriture. Saint Polycarpe (Ep. ad Phil.) se sert aussi du même mot pour désigner la somme de toutes les vertus chrétiennes, nommément comme le moyen de les exciter et de les encourager : Ἐξ ὧν (des Épitres que saint Ignace lui avait adressées) *μεγαλα δυνησασθε : περιεχουσι γαρ πιστιν και ὑπομονην και πασαν οἰκοδομην την εἰς τον κυριον ἡμων ἀνηκουσαν* : une manière de s'exprimer qui ne provenait que du sentiment secret que tous les chrétiens ne sont rien sans a communauté et que la communauté n'est elle-même quelque chose que par l'activité de tous ses membres. (Dans la Cyropédie (L. VIII. c. 7. § 15. II vol. p. 278 éd. Weiske.), le mot *οἰκοδομειν* est aussi employé dans un sens figuré. Quant à ce qu'on dit ici des *ἀδελφοι* naturels qui vivent dans le même *οἰκος*, cela s'applique à tous les *ἀδελφοι* qui sont *πνευματικοι*.)

Mais à l'égard de la propagation du Christianisme, les Actes des Apôtres prouvent combien tous les fidèles travaillèrent à la fondation de l'Église (Actes des Apôt. VIII. 1-4. XI. 19-21.). La même chose nous est démontrée plus tard par saint Justin Dia-



log. cum Tryphone c. 3. et surtout par Celse dans Origène adv. Cels. L. III. c. 55., où Celse va jusqu'à reprocher aux chrétiens qu'ils travaillent comme des artisans pour propager le Christianisme. Le Christianisme fut répandu dans la Georgie par un esclave; dans l'Abyssinie, il le fut principalement par deux jeunes esclaves tyriens, Edesius et Frumence; il se propagea encore par l'entremise d'esclaves parmi plusieurs tribus de la Germanie. Saint Frumence prouva qu'il adhérait à la communauté, en se faisant ordonner évêque, c'est-à-dire, en se faisant reconnaître par saint Athanase; il ne voulait pas fonder une église séparée. Et comment en effet le Christianisme pouvait-il sans l'activité infatigable des fidèles détruire en si peu de temps le paganisme? On sait assez par les Saintes-Écritures que, dans le principe, chaque chrétien pouvait enseigner publiquement; comme aussi qu'il en résulta des troubles et que c'est pour cette raison qu'on jugea à propos de renoncer à cette coutume. Cependant il arriva encore souvent que des laïcs, d'une capacité peu commune, enseignaient en public et que des évêques même ne rougissaient pas d'être leurs auditeurs. Ce cas se présenta dans Origène. Eus. Hist. Eccles. L. VI. c. 19. « Les évêques de Palestine le prièrent d'enseigner publiquement dans l'Église et d'interpréter les Saintes-Écritures, quoiqu'il ne fût pas encore prêtre. » La même chose résulte de ce qu'Alexandre, évêque de Jérusalem, et Théoctiste de Césarée, mandèrent à Démétrius d'Alexandrie, en se prononçant en faveur de cette coutume: « Vous ajoutez à votre lettre que c'est une chose inouie et qui n'arrive même plus qu'un laïc prêche en présence des évêques; cela est fort inexact. Partout où l'on trouve des hommes capables d'être utiles à leurs frères, les évêques les engagent à instruire le peuple; c'est ainsi que font Euelpis de Néon à Larandi et Paulin de Celsas à Iconium. » Mais on voit par ce passage qu'on le faisait déjà très-rarement alors et seulement, comme de juste, par ordre et sous les yeux des évêques. De même qu'en enseignant la doctrine chrétienne, le laïc remplit les fonctions de l'ecclésiastique, ce qui arrive principalement dans l'enseignement privé, on prétendait aussi que chaque vrai chrétien a le pouvoir de remettre les péchés. C'est le sentiment d'Origène. Comment. in Matth. Tom. XIII. n. 31. fol. 613. Il part du principe que tous les fidèles, unis étroitement entre eux, excitent, par leurs relations, par leur influence réciproque, par les encouragements, par les prières et les émotions de toute espèce, les forces assoupies dans les autres, leur en communiquent de nouvelles et remplacent ainsi le péché par un désir plus ardent de mener une vie sainte; il dit qu'une personne qui, par des

inspirations spirituelles, parvient à remplacer dans une autre le péché par la sainteté en Jésus-Christ, lui pardonne ses péchés et que le Ciel délie aussi ce qu'elle a délié, de même que le Ciel ne pardonno pas ce qui, par l'activité pieuse d'un tel fidèle, n'a pas pu être pardonné. Voilà quel semble être le sens de ce passage. Touto la vie d'un ecclésiastique exerce donc le pouvoir de remottre les péchés, et c'est par lui comme étant le plus actif qu'il est transmis aux autres fidèles qui ont aussi part à sa vocation. Origène n'a sans doute pas l'intention de supprimer le pouvoir particulier des ecclésiastiques do remettre les péchés; mais on peut dire qu'en cela ils *prononcent* réellement au nom do Dieu ce qu'ils ont *effectué* déjà auparavant par leur vie, par l'administration des sacrements, par leur enseignement, *avec le concours de toute la communauté des fidèles* et avec l'assistance du Saint-Esprit, et c'est l'essentiel. C'est à tort qu'on a reproché à Origène d'avoir, comme les Donatistes et d'autres, subordonné sans restriction le pouvoir de l'ecclésiastique de remettre les péchés à sa pureté morale; mais on verra par ce qui suit combien il insistait avec raison sur une dévotion pure. L'évêque Huet (Origen. L. II. c. 14. n. 1.) a déjà cité à propos le passage de saint Jérôme (L. III. in Matth. 16. 19.) en faveur de l'opinion d'Origène : Istum locum episcopi et presbyteri non intelligentes, aliquid sibi do Pharisæorum assumunt supercilio, ut vel damnent innocentes vel solvero se noxios arbitrentur, cum apud Deum non sententia sacerdotum, sed reorum vita quæratur. Cependant Huet n'a pas assez approfondi la chose. Origène dit (Tom. XII. n. 14. in Matth.) qu'un évêque peut remettre les péchés comme saint Pierre, pourvu qu'il ait une foi aussi solide que lui, de sorte que l'Église soit bâtie sur lui; mais que s'il croit pouvoir le faire sans avoir ces qualités ; c'est une prétention ambitieuse de sa part, et qui provient évidemment, comme auparavant, du principe quo par la force *édifiante* de la vie sainte des ecclésiastiques qui excite le pécheur, ses péchés ont été remplacés par un désir de renouveler sa vie avec l'assistance intérieure du Saint-Esprit, *avant que* les paroles de la rémission des péchés aient été prononcées; que conséquemment un ecclésiastique qui « est lui-même engagé dans les liens de ses propres péchés » se charge, pendant toute sa vie, plutôt des péchés d'autrui qu'il ne les pardonne; que l'Église n'est donc pas bâtie sur lui; qu'il n'édifie pas l'Église; qu'à proprement parler, il ne devrait pas être prêtre et qu'il ne l'est que par ses prétentions et sans aucun droit. Puisque la rémission est inséparable de l'amendement de la vie et que celui-ci a plutôt lieu par les actions que par les paroles, Origène

pensait avec raison que la vie de l'ecclésiastique et les efforts de toute la communauté entrent particulièrement en ligne de compte. Saint Augustin (De Baptismo contra Donatist. L. III. § 23) dit absolument la même chose ; il y explique comment un ecclésiastique peut avoir le pouvoir de remettre les péchés, quoiqu'il soit lui-même pécheur ; il dit que ce pouvoir a été donné à l'Église véritable et sans tache, aux personnes véritablement pures qui sont la véritable racine de l'Église visible [1] ; que c'est par leur foi, leur amour, leurs prières qu'elles remettent les péchés et que c'est Dieu qui les remet par leur entremise ; que les péchés sont remis à celui qui est véritablement *uni* ; que de cette sorte peu importe la pureté *personnelle* de l'évêque qui peut être dans l'état du péché, puisque toute la communauté se trouve en lui, puisqu'il représente son amour, que c'est elle qui pardonne les péchés (dans d'autres endroits il nomme directement Jésus-Christ ; ce qu'on peut entendre de manière que Jésus-Christ les pardonne par elle), et non lui, non sa personne engagée dans les liens du péché ; que *celle-ci* ne peut rien pardonner. Voici le passage : « Si donc les Apôtres représentaient l'Église (si personam gerebant ecclesiæ) et si le Seigneur leur parle (saint Jean XX. 23.) comme s'il parlait à l'Église elle-même, la communauté de l'Église remet les péchés et elle retient ceux des personnes qui se séparent de la communauté, non au gré des hommes, mais selon la volonté de Dieu et la prière des saints qui vivent spirituellement, qui jugent tout et qui ne sont jugés par personne. Le rocher (les fidèles fondés solidement sur Jésus-Christ) retient, le rocher remet ;

[1] Saint Augustin distingue notamment dans l'Église catholique visible une Église invisible, dans laquelle il comprend ceux qui sont véritablement bons et intimement unis à Jésus-Christ : elle est invisible, parce que personne ne dira que tel ou tel y appartient ; elle existe néanmoins toujours. De Baptism. L. VII. § 99. De hac domo dicitur, Domine dilexi decorem Domus tuæ, et locum habitationis gloriæ tuæ (Ps. 25. 28.), et qui habitare facit unanimes in domo. — Huic domui dicitur, sufferentes invicem in dilectione, studentes servare unitatem Spiritus in vinculo pacis (Eph. 4. 2.). Et templum Dei sanctum est, quod estis vos. *Hæc quippe in bonis fidelibus est, et sanctis Dei servis ubique dispersis et Spiritus unitate devinctis in eadem communione sacramentorum, sive de facie se noverint, sive non noverint.* Ceux donc qui composent la véritable unité dans l'Église visible et qui la perpétuent, sont à proprement parler représentés par les prêtres, dans lesquels et par lesquels Jésus Christ opère tout le bien qu'il veut opérer.

la colombe (le symbole ordinaire des vrais fidèles unis en amour entre eux et à Jésus-Christ) retient, la colombe remet. L'unité retient, l'unité remet. Cette unité est seulement dans les bons, dans les hommes spirituels, ou dans ceux qui visent aux choses spirituelles avec une obéissance unanime : elle ne se trouve pas dans les méchants, soit qu'ils fassent du bruit au dehors, ou qu'on les tolère dans l'Église en soupirant, soit qu'ils baptisent ou qu'ils soient baptisés. Mais comme ceux qu'on tolère dans l'Église en soupirant, quoiqu'ils n'appartiennent pas à la véritable communauté de l'Église, à cette Église glorieuse, qui est sans aucune tache, ne sont pas rebaptisés, s'ils se corrigent et qu'ils confessent d'y entrer dans l'état du péché, mais commencent seulement à appartenir à la vraie Église unie par l'amour, et *par l'activité de laquelle les péchés sont remis* (per cujus gemitus peccata solvuntur), ainsi ceux qui ne sont pas précisément dans l'Église, et qui, après avoir reçu les sacrements, et avoir abjuré leurs erreurs, s'unissent à l'Église, ne sont pas déliés par un nouveau baptême, mais par la loi et le lien de l'amour. — La rémission des péchés ne s'obtient pas par les mauvais évêques; elle a lieu par la prière des Saints, c'est-à-dire, par l'activité de la vraie Église, quel que soit celui qui baptise, et pourvu que ceux qui sont baptisés appartiennent à la communauté de l'Église; car le Seigneur n'aurait pas dit à des brigands et à des usuriers : Si vous retenez les péchés, etc. Les péchés seront remis à celui qui est dans la communauté de l'amour, et ils seront retenus à celui qui n'est pas dans cette communauté, soit qu'il se trouve entièrement hors de l'Église, soit qu'il semble encore y être.» Il dit aussi De Baptismo. L. VII. § 39. Quibus omnibus consideratis, puto me non temere dicere, alios ita esse in domo Dei, ut ipsi sint eadem domus Dei, quæ dicitur ædificari super petram, quæ unica columba appellatur, quæ sponsa pulchra sine macula et ruga : *quæ domus etiam claves accepit, ac potestatem solvendi et ligandi. Hanc domum si quis corripientem corrigentemque contemserit, sit tibi tanquam ethnicus et publicanus.* Les Pères de l'Église partaient donc du principe que le péché est déraciné partout où l'on comprend l'unité de l'Église dans toute son essence et où elle se manifeste vivement dans les cœurs. Chaque péché était regardé comme troublant la communauté, de même que par le péché toute communauté se voyait à la fin anéantie; c'est pour cette raison que la rémission des péchés était considérée comme l'ouvrage de la communauté des fidèles; c'est d'elle et par elle que l'amour du Saint-Esprit entre dans les cœurs; elle les unit entre eux, et dans cette véri-

table union, il ne peut plus y avoir de péché; il est remis. De là vient aussi que l'on se confessait des péchés graves à l'évêque ou à toute la communauté; la communauté était dissoute par le péché; le pécheur se séparait des fidèles : rentrer dans la communauté, c'était se réconcilier avec eux, c'était une rémission des péchés de la part de la communauté, c'était un renouvellement de l'amour et de l'unité. Lorsque, dans la suite, la confession devant toute la communauté devint incommode, on se confessait encore à l'évêque, *dans lequel se trouve toute la communauté*. C'est ce qui me paraît être la connexion la plus intime entre la confession et la rémission des péchés, ainsi que la pénitence dans notre Église. Elle résulte d'un côté de ce que, de même que l'amour unit les fidèles, ainsi le péché les sépare, le pécheur se regarde donc selon l'esprit de l'Église comme étant sur le point d'être exclu de la communauté, et se soumet à sa décision; en se sentant *excité* à cette démarche, il prouve déjà qu'il a compris l'essence de la communauté de l'Église, et la conviction de sa part qu'il en est indigne est une preuve pour celle-ci qu'il commence à être digne d'être un membre du corps de Jésus-Christ, c'est-à-dire, que du moment qu'il avoue ses péchés d'un cœur contrit, ils lui sont pardonnés. D'un autre côté, la confession est l'expression la plus complète de l'union la plus intime de tous les fidèles; aucun membre ne peut rien cacher; il est porté à tout révéler; ils forment tous ensemble une famille. L'Église catholique serait tout autre, si la confession n'y existait pas; il semble, pour cette raison, que si elle n'avait plus lieu, son caractère subirait un changement considérable et elle se rapprocherait sans doute beaucoup de l'égoïsme en matière de foi. — De même qu'on voit que, dans la rémission des péchés, toute la communauté des fidèles agit de concert avec l'évêque, il en est ainsi aussi du baptême que nous avons déjà compris dans ce que nous venons de dire. Comme les Donatistes rebaptisaient les catholiques impurs, et qu'ils leur reprochaient en général d'approuver le baptême des hérétiques, parce que des pécheurs n'étaient pas en état d'administrer ce sacrement, saint Augustin leur répond en demandant si des évêques avares, cupides, qui baptisent dans l'Église ne sont pas des pécheurs? Il s'appuie ensuite sur ce que j'ai exposé en détail dans le premier chapitre de cet ouvrage et qui sert de base à ce que je viens de dire, notamment que dans la communauté des chrétiens on apprend immédiatement à vivre chrétiennement et à aimer, que le Saint-Esprit se communique par ceux qui forment proprement ses liens invisibles dans l'Église et qui sont réellement en relation avec Jésus-Christ; que ce sont leurs prières qui

rendent l'enfant baptisé un enfant de Dieu, et que par conséquent peu importe la personne qui administre le baptême. De Baptism. L. III. 5. 21. Invisibiliter et latenter intelligitur propter vinculum pacis (la communauté de l'Église) eorum cordibus divina caritas inspirari, ut possint dicere « quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. » § 22. Quomodo baptizabant, qui fundos insidiosis fraudibus rapiebant, et usuris multiplicantibus fœnus augebant, si sola illa columba, id est, illa unitas quæ nisi in bonis intelligi non potest, simplex et casta et perfecta baptizat? An forte per orationes *Sanctorum spiritualium* qui sunt in ecclesia, tanquam per columbæ creberrimum gemitum *magnum geritur sacramentum,* et occulta dispensatio misericordiæ Dei, ut eorum etiam peccata solvantur, qui non per columbam, sed per accipitrem baptizantur, si ad illud sacramentum cum pace catholicæ unitatis accedant? C'est pour ce motif que le baptême s'administrait, non comme une cérémonie à part, mais *devant* toute la communauté réunie, et l'on recevait la communion à cette occasion. On disait de plus de toute l'Église et conséquemment de toute la communauté des fidèles que Jésus-Christ l'offre à Dieu le Père dans le Saint-Sacrement. Au lieu de plusieurs passages de saint Augustin que je pourrais alléguer ici, je me contenterai de citer De Marca Dissert. De discrim. Clerc. et Laic. c. II. § VIII. Non alienum erit his adjungere, ex sacerdotii istius mystici et spiritualis dignitate (de tous les fidèles) fieri ut sacrificium incruentum mediatoris, quod a solis quidem sacerdotibus, proprie sic dictis, consecratur, ab ecclesia, i. e., ab universo fidelium cætu et Christi sponsa, quæ non habet maculam neque rugam, Deo offerri dicatur : unde ex spiritus unitate mira fit rerum connexio, quam observavit Augustinus, ut tam ipse Christus per ipsam ecclesiam, quam ipsa per ipsum offeratur, quod singuli, qui mysteriis intersunt pro modulo suo quotidie præstare possunt, ut docent quæ recitantur in Missa. Toute la communauté offre donc dans le prêtre, car il est son unité, ou bien tous ensemble exercent une activité spirituelle qui se concentre et se manifeste dans le prêtre. On considérait donc l'état ecclésiastique comme étant en quelque sorte universel. C'est pour cette raison que la qualité des évêques, d'après laquelle ils sont les fondements par excellence de l'Église, se transmet à tous les véritables fidèles. Outre les passages de saint Augustin que nous avons déjà cités et où ceci est rapporté, voyez aussi Origène Tom. XII. n. 10. fol. 523, où il dit : « Si nous ne prononçons pas les paroles de saint Pierre: « Vous êtes Jésus-Christ, le Fils du Dieu vivant » par l'inspiration de la chair

et du sang, mais par la lumière qui, de la part du Père céleste, éclaire nos cœurs, nous serons sans doute ce que saint Pierre a été, nous serons nommément bienheureux comme lui, parce que nous avons aussi obtenu ce qui est la cause de sa béatification, puisque ce n'est pas la chair ni le sang qui nous ont révélé que Jésus est le Christ, le Fils du Dieu vivant, mais le Père qui est au ciel, nous l'a révélé du ciel, afin que nous vivions dans le ciel, nous faisant ainsi une révélation qui élève au ciel ceux qui ôtent l'enveloppe de leur âme et qui reçoivent l'esprit de la sagesse divine. Chaque disciple de Jésus-Christ est une pierre, et sur chacune de ces pierres est bâtie toute la doctrine de l'Église, ainsi que la vie dévote qui y répond. Car dans chaque homme accompli qui possède la somme de la doctrine, des actions et des sentiments qui opèrent le salut, est l'Église bâtie par Dieu. Si l'on s'imagine que l'Église tout entière soit bâtie sur saint Pierre seul, que peut-on penser de saint Jean et des autres Apôtres? Oserions-nous dire dans ce cas que les portes de l'Enfer ne prévaudront point contre saint Pierre seul et qu'elles prévaudront contre les autres Apôtres et hommes accomplis? Le savant évêque Huet (Origen. L. II. Qu. 14.) cite judicieusement comme parallèle le passage suivant de saint Ambroise (Comment. in Luc. 9.) : Qui carnem vicerit ecclesiæ fundamentum est, si æquari Petro non potest, imitari potest. Saint Grégoire de Nysse (De Perf.) dit aussi : « Par ces choses et d'autres semblables, nous devenons une pierre, si nous faisons tous nos efforts pour atteindre à ce qui, dans la nature inconstante, est invariable et constant. » *Δια τουτου και των τοιουτων πετρα και ἡμεις ἐσομεθα, μιμουμενοι, καθως ἐστι δυνατον ἐν τῃ τρεπτῃ φυσει το ἀτρεπτον και ἀμεταθετον.* Tel est donc le rapport des laïcs et leur participation à l'état ecclésiastique, d'après la manière de voir des catholiques. J'ignore comment on peut concilier autrement que d'après l'esprit de l'Église, la dignité et le pouvoir de chaque membre avec l'idée et la prospérité de toute la communauté et comment on peut lui (c'est-à-dire, à son esprit) reprocher sérieusement de négliger les membres pour conserver tout le corps; mais si c'est une idée affligeante que de la voir quitter sa clarté pure et céleste pour se réaliser dans l'espace et dans le temps, qu'on lutte contre ces obstacles, et non contre elle-même.—Par ce que nous venons de dire, nous voulions donner plus d'évidence encore à la vérité historique de l'idée que nous nous formons de l'évêque, à savoir, qu'il est l'unité personnifiée des fidèles. — J'ai fait voir dans l'ouvrage même que, dans l'Église primitive, on regardait tous les chrétiens comme formant un sacerdoce universel. Il y a de

quoi s'étonner de voir la manière dont cela a déjà été interprété et dont on l'interprête encore. Bien des personnes croient que lorsqu'il est question d'un sacerdoce universel des chrétiens, on parle d'un égoïsme ecclésiastique universel, et que lorsqu'on dit que tous les chrétiens sont ecclésiastiques, on prétend qu'ils peuvent être tous égoïstes. Mais convenez qu'on prétend par là que l'union des fidèles est une chose arbitraire et fortuite et qu'il est libre à chacun de persévérer dans le séparatisme, sans perdre sa qualité de chrétien. Il entre sans doute dans la manière de voir des égoïstes que chacun est son propre ecclésiastique, c'est-à-dire, que chacun peut, indépendamment de la communauté des fidèles, posséder la véritable doctrine et toute la grâce; ainsi, en supposant que cette manière de voir fût vraie, l'Église catholique porterait en elle-même le germe de sa nullité. Cette manière de voir est en effet la base et l'appui de tout séparatisme, et il est tout à fait impossible, pour ce motif, de la réfuter, encore que les écrivains qui défendent en ce sens le sacerdoce de tous les chrétiens, se prononcent néanmoins la plupart avec beaucoup d'inconséquence contre le séparatisme. Mais que dira-t-on, si l'on prétend avoir trouvé dans l'Église primitive de quoi étayer cette opinion? S'il est juste de saisir les passages d'un auteur dans leur ensemble, comment peut-on citer en faveur de cette opinion saint Irénée, parce qu'il dit : Omnes justi sacerdotalem habent ordinem, Origène et d'autres, qui cependant soutiennent le contraire dans tous leurs écrits, comme je pense l'avoir démontré? Dira-t-on dans les trois premiers siècles, dont l'essence et le caractère seraient par là entièrement anéantis? On ne gagne sans doute autre chose par là, sinon de citer des passages sans en comprendre le véritable esprit. Ainsi, l'on cite avec emphase les passages des Pères de l'Église, où ils parlent du sacerdoce universel; mais on passe sur ceux, dans lesquels ils se prononcent ouvertement contre toute séparation, ou on les signale comme se ressentant ostensiblement du judaïsme, tandis que ces derniers ne peuvent pas être en contradiction avec les premiers. L'idée d'un sacerdoce universel comme l'équivalent d'un égoïsme ecclésiastique universel a un rapport intime avec celle d'une église invisible; peut-on trouver dans les Pères de l'Église la moindre trace qu'ils l'aient adoptée? On cite le fameux passage de Tertullien, dans lequel, pour montrer qu'on peut exiger la même chose de tous les chrétiens, des laïcs aussi bien que des clercs, il dit que tous les chrétiens faisaient autrefois ce qui maintenant n'est plus fait en général d'après les *lois canoniques* que par les prêtres seuls, mais que si un fidèle se trouve seul, il peut lui-même faire son offrande à Dieu et être

son propre prêtre. Nous pouvons conclure de ce que saint Ignace regarde, dans plusieurs endroits de ses ouvrages, l'acte de recevoir isolément l'Eucharistie comme un acte de séparatisme et d'égoïsme, que ce dont parle Tertullien eut lieu sans doute dans les temps primitifs, mais qu'on voit en même temps que cet acte a déjà été signalé comme contraire au Christianisme par un des disciples les plus éclairés de saint Jean qui dit: Διαβολῳ λατρευει, lorqu'on le faisait dans l'intention de se séparer. On voit aussi que l'idée de l'Eucharistie ne se présentait pas clairement à l'esprit de tout le monde et que l'Église devait la développer et l'inculquer aux fidèles. Si l'on conclut donc de ce que dit Tertullien que chaque fidèle peut s'administrer à lui-même la communion, car sans en tirer cette conclusion, la dispute devient futile, on ne prouve pas autre chose sinon qu'on ne comprend pas encore ce que c'est que l'Eucharistie. Si elle a toujours eu lieu comme la réalisation de l'union des chrétiens avec Jésus-Christ et entre eux, comment une seule personne peut-elle s'administrer la communion à elle-même et séparément des autres et être de cette façon son propre prêtre? Si elle ne veut pas se séparer, comment peut-elle le faire seule et malgré celui dans lequel la communauté se regarde comme unie, dans lequel ses membres se présentent comme une unité non-seulement entre eux, mais aussi à l'égard de toute l'Église? Et quel bien peut-il en résulter pour celui qui, voulant s'unir à Jésus-Christ, se sépare de sa communauté, tandis que Jésus-Christ et la communauté ne font qu'un? C'est donc avec raison que l'Église primitive était déjà d'avis qu'une telle personne ne recevait pas le corps du Seigneur, mais seulement du pain ordinaire et que sa consécration était nulle. Personne ne peut être en ce sens son propre prêtre. C'est pourquoi que déjà les chrétiens de l'Église primitive qui recevaient fréquemment l'Eucharistie dans leurs demeures, ne bénissaient pas le pain séparément pour eux, mais ils le prenaient après qu'il avait été consacré dans la communauté par le point de réunion de tous les fidèles; et en revanche, aucun prêtre ne pouvait bénir le pain quand et partout où il voulait; il ne pouvait le faire que dans l'assemblée ordinaire de tous les fidèles réunis pour recevoir le sacrement de l'Eucharistie, c'est-à-dire, pendant ce qu'on a appelé plustard la messe, et seulement en restant dans la communauté; son pouvoir cessait hors de la communauté, parce qu'il n'en avait aucun dans l'égoïsme.— On voit aussi par là quelle est la portée des reproches qu'on adresse à l'Église que, déjà durant les trois premiers siècles, l'idée du sacerdoce des Juifs s'y était enracinée. On déduisait principalement cette conclusion du rapproche-

ment qu'on faisait alors très-fréquemment entre ceux qui, dans l'ancienne alliance, s'étaient prononcés contre l'ordre des Lévites et ceux qui, dans la nouvelle, s'opposaient à l'épiscopat. Il est difficile de concevoir qu'on puisse se tromper à cet égard, quand on examine soi-même les *sources*. Pour peu qu'on fasse attention à la connexion qui existe particulièrement dans les passages qui se trouvent dans l'ouvrage de saint Cyprien *De Unitate,* on s'aperçoit facilement que tout ce qu'il y dit est dirigé contre le séparatisme et est en faveur de l'unité et de la communauté, dont l'épiscopat est le représentant; la séparation de l'évêque était regardée comme la dissolution de la communauté; on appliquait donc ce qui appartient à l'ancien Testament dans un sens tout à fait différent, profond et purement chrétien, de la même manière que le sacerdoce du nouveau Testament est tout autre chose que celui des Juifs.—Pour ce qui concerne l'autre reproche qu'on fait à l'Église primitive qu'on y regardait les prêtres comme médiateurs entre les fidèles et Dieu, et que, de cette sorte, on avait dépouillé de cette prérogative notre unique médiateur, il est évident par tout ce que nous avons dit que ce reproche a sa source dans l'égoïsme des fidèles. Si les Pères de l'Église se servent de pareilles expressions, elles ne signifient autre chose sinon que la communauté de l'Église est notre médiatrice auprès de Jésus-Christ, ou qu'il en est plutôt inséparable et qu'il ne fait qu'un avec elle. Il ne se communique à nous que par l'entremise des siens, rien que pour montrer qu'ils appartiennent ensemble et qu'ils sont un en lui. C'est donc lui qui nous conduit à la communauté de l'Église, et en elle il nous conduit vers lui et vers son Père. C'est donc lui qui opère tout en tout; il est le seul et vrai médiateur; ce n'est que par lui que nous avons confiance dans son Père, et il nous unit à lui; mais, pour ce dernier objet, il se sert de ses fidèles, et tous les vrais fidèles prennent pour cette raison part à ses fonctions. *Mais le prêtre est employé comme la synecdoche de tous les fidèles, parce qu'il représente leur unité.* Ce n'est que lorsque la médiation de Jésus-Christ auprès de Dieu est considérée comme simplement extérieure et comme ne devant consister que dans une foi égoïste, selon laquelle on est bien dans le rapport le plus intime avec lui, mais non avec toute l'Église, que l'on peut être séparé de l'autre. — Nous retrouvons ici le type de l'univers; tous les êtres y ont des relations intimes et se procurent mutuellement l'existence et la vie; mais c'est toujours Dieu qui porte tout en tout et dans lequel tout existe. Nulle créature ne peut se glorifier de rien procurer par son entremise, quoiqu'elle procure réellement. De même qu'il y a ici communauté de la nature,

ainsi il y a là communauté du Saint et des Saints. Du reste, j'avoue volontiers que plusieurs Pères de l'Église s'expriment quelquefois mal à cet égard; mais nous devons saisir les choses dans leur ensemble.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

UNITÉ DE L'ESPRIT DE L'ÉGLISE.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE DEUXIEME.

CHAPITRE TROISIEME.

20

CHAPITRE QUATRIEME.

Quoique tous les fidèles composent une unité, chacun conserve néanmoins son individualité; on ne peut pas connaitre Dieu par le moyen de la raison abandonnée a elle-même; la vraie connaissance de Dieu repose sur le fondement de la foi révélée que possèdent tous les hommes malgré la diversité des formes sous lesquelles ils possèdent la même chose. La plus grande variété règne dans l'Église relativement aux usages. La vraie nature des contradictions dans l'Église. Liberté du culte.

DEUXIÈME PARTIE.

UNITÉ DU CORPS DE L'ÉGLISE.

CHAPITRE PREMIER.

L'Église est la forme extérieure et visible d'une force sainte et vivante, l'amour, que le Saint-Esprit communique; elle est le corps de l'esprit des fidèles qui se développe de l'intérieur. L'existence d'une Église invisible n'appartient qu'a une religion idéale.—Les diocèses; leur point central est l'évêque, l'image personnifiée de l'amour de la communauté. Les mots : il existe des clercs et des laïcs, ne signifient autre chose si ce n'est que : différents dons ont été distribués, et : il doit y avoir des points de réunion pour les fidèles. Sacerdoce universel des chrétiens.

CHAPITRE DEUXIEME.

Les communautés voisines se réunissent, et leurs évêques forment un tout uni ensemble qui se crée un organe et un centre dans la personne du métropolitain, sans lequel les évêques individuellement ne peuvent rien entreprendre d'important. Le synode.

CHAPITRE TROISIEME.

Union et unité de toute l'Église. Pendant que les disciples immédiats des Apôtres vivent encore et qu'ils forment les points de réunion, il se développe

ADDITIONS.

FIN DE LA TABLE.

TRAITÉ
DE LA PROPRIÉTÉ
DES
BIENS ECCLÉSIASTIQUES.

TRAITÉ

DE LA PROPRIÉTÉ

DES

BIENS ECCLÉSIASTIQUES

PAR M. L'ABBÉ AFFRE

CHANOINE, VICAIRE-GÉNÉRAL DU DIOCÈSE DE PARIS

Res clamat domino suo.



BRUXELLES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ NATIONALE, ETC.

GÉRANT, CH.-J. DE MAT

RUE DE LA BATTERIE, 14

1839



Ayant fait examiner le livre intitulé : TRAITÉ DE LA PROPRIÉTÉ DES BIENS ECCLÉSIASTIQUES, nous en permettons l'impression.

Malines, le 2 novembre 1838.

J.-B. PAUWELS, VICAIRE-GÉNÉRAL.

AUX BONS CATHOLIQUES.

S'il n'est aucun pays où les sophistes aient provoqué d'aussi criantes injustices que celles dont nous avons été les témoins, et l'Église de France la victime, il n'en est aucun où il se soit rencontré des cœurs plus généreux pour les flétrir.

C'est à ces hommes bons, droits, patients, qui ne sont ni faibles, ni violents, dont la longanimité égale le courage, qui ont des principes fermes et un langage calme; qui ne sont lassés ni par les défections, ni par l'ingratitude, ni par les calomnies, ni par la pusillanimité qui se convre du masque de la prudence, ni par la passion qui se revêt des livrées d'un faux zèle; c'est à ces sages par excellence que le scandale ne peut ébranler, que l'intérêt n'a jamais fait dévier, qui, au milieu de l'instabilité la plus déplorable dans le langage et dans la conduite, en présence des

chutes les plus humiliantes, savent toujours, alors que tout semble confondu, discerner les ténèbres de la lumière, prendre le bien et laisser le mal; c'est à ces vrais, à ces dignes héros du christianisme que nous dédions cette faible défense d'un droit sacré chez tous les peuples.

AFFRE, *Vic.-Gén. de Paris.*

Paris. 14 juin 1837.

AVERTISSEMENT.

L'Église de France n'a plus ou presque plus d'immeubles productifs, mais il lui reste des édifices élevés par nos religieux ancêtres, des temples, des maisons épiscopales, d'humbles presbytères; on vient lui en contester la propriété non dans un pamphlet, mais dans des discours prononcés par des hommes au pouvoir, devant le conseil d'État, et au sein des chambres.

Devions-nous laisser passer sans réclamation de telles prétentions? Cela n'était pas possible. Dans un temps où une intrigue parlementaire suffit pour livrer le pouvoir à des ennemis du catholicisme, il est plus instant que jamais de démontrer l'absurdité et l'injustice d'une doctrine avec laquelle quelques hommes violents pourraient détruire sans jugement le culte public de trente millions de Français : c'est ainsi que l'intérêt matériel que nous défendons acquiert un prix immense dans l'ordre religieux et moral.

Cet intérêt si grave, pour la France, ne saurait être indifférent aux catholiques des pays étrangers.

C'est de la France que sont sortis des esprits pervers qui agitent la Suisse et l'Espagne, où ils ont fait prévaloir les principes de spoliation qui ont désolé notre pays. Ces mêmes principes appliqués par un gouvernement absolu, prévalent en Pologne. C'est donc une cause européenne, un intérêt social dont nous prenons la défense.

Si le premier devoir d'un prêtre est d'instruire, de toucher, de faire connaître les règles de la morale, de faire aimer, surtout par ses exemples, les vérités saintes de la religion, et pour employer la sublime allégorie des livres saints, d'élever avec des pierres vivantes un temple au Seigneur; il doit aussi défendre des propriétés que la religion consacre, qui sont un moyen nécessaire, quoique matériel, de la conserver, soutenir des droits fondés sur les règles immuables de la morale, et qui ont été respectés chez tous les peuples que n'agite pas la fièvre des révolutions.

Nous avions déjà inséré dans un journal, estimé par le clergé [1], des réclamations rédigées à la hâte, et sous l'impression d'une indignation bien légitime. Cette même indignation a pu quelquefois animer notre plume; mais nous ne pensons pas qu'elle l'ait égarée.

La question de la propriété des biens ecclésiastiques a été traitée avec une certaine étendue : peut-être trouvera-t-on qu'aucun argument essentiel n'a été omis. Après avoir exposé rapidement l'origine de

[1] *L'Ami de la Religion.*

ces biens, celle des premières attaques qui leur furent livrées, et avoir donné des notions succinctes sur la nature des droits des corporations, nous avons reproduit, quoiqu'en d'autres termes et en y ajoutant de nouvelles considérations, la discussion solennelle de l'assemblée constituante qui précéda la fameuse loi de 1789. Divers orateurs, et surtout M. de Boisgelin, nous ont fourni d'excellents arguments pour notre thèse.

Passant ensuite au droit nouveau, nous l'avons discuté dans toutes ses parties, sous toutes ses faces, et dans ses diverses applications.

Il ne nous aurait pas suffi des arguments généraux pour défendre les propriétés ecclésiastiques en général. Il y a des difficultés spéciales à résoudre pour chacune d'entre elles, pour les églises, les séminaires, les palais épiscopaux, les cimetières, les presbytères, nous avons dû les discuter et les résoudre dans des paragraphes séparés.

Nous n'avons point parlé des différentes questions qui regardent l'administration de ces biens, la marche à suivre pour recouvrer ceux qui ont été vendus, etc., nous avons indiqué dans notre *Traité des Paroisses* (Bruxelles, Société Nationale), les règles afférentes à ce sujet, quand il s'agit des biens de fabrique.

Le *Traité de la Propriété des Biens ecclésiastiques* est divisé en trois chapitres : nous considérons la propriété des biens ecclésiastiques avant 1789, depuis cette époque jusqu'en 1801, et depuis 1801 jusqu'aujourd'hui.

Ce n'est pas ici un écrit de circonstance. Il a été sans doute publié à l'occasion de l'affaire de M. l'Archevêque de Paris; mais la question qui l'intéresse est devenue accessoire dans notre discussion.

Nous n'avons pas besoin de dire que la nature des intérêts dont nous avons pris la défense, comme la manière dont nous les avons défendus, doit nous absoudre du soupçon d'avoir voulu mêler à la cause de la justice des causes étrangères, qui ne pourraient que la compromettre et faire d'un livre utile, une œuvre imprudente et de mauvais goût.

Si certains hommes publics qui se sont rencontrés sur notre route ont été peu ménagés, c'est parce qu'ils ont menacé la plus belle et la plus sacrée des propriétés publiques, et non parce qu'ils portent tel ou tel drapeau politique. Personne n'est plus opposé que nous, nous en faisons ici la déclaration bien sincère, à de telles pensées et à ce genre d'attaques.

Mais il est des injustices qui soulèvent l'âme d'indignation, et le style de l'écrivain doit s'en ressentir.

Trop heureux si nous pouvions la faire passer dans le cœur de tous les bons catholiques, car alors notre cause serait gagnée!

Nous profitons de l'occasion qui nous est offerte pour annoncer à nos lecteurs un autre écrit que nous publierons incessamment. Quelqu'importante que soit la question que nous discutons dans celui-ci, il en est une plus grave encore qui depuis longtemps nous préoccupe vivement, et pour laquelle nous voudrions exciter les plus vives sollicitudes du clergé.

Bien que l'Église ait des rapports utiles, nécessaires jusqu'à un certain point avec les gouvernements, elle a pourtant une indépendance qui est aujourd'hui assez mal comprise. Quelle est cette indépendance? jusqu'où doit-elle s'étendre? quels sont ses inconvénients et ses avantages pour la religion, la société, le pouvoir? voilà certes de grandes et belles questions. Il en est une autre qui leur est intimement unie, c'est celle de la tolérance. Qu'est-ce que la tolérance civile et religieuse? quelle application en a-t-on faite dans nos lois, et cette application est-elle juste, politique, chrétienne? Il est important d'avoir sur tout cela des idées précises, exactes, approfondies. Avec leur secours, il est plus facile de décider quelles sont les matières *spirituelles, temporelles, mixtes*, de se défendre contre les erreurs du pouvoir, et de poser les seuls vrais et solides fondements de notre droit public ecclésiastique. L'examen de ces diverses questions forme, selon nous, l'introduction obligée aux lois civiles comparées aux lois ecclésiastiques, autre travail hérissé d'innombrables difficultés. Mais si nous pouvons être utile à nos frères dans le sacerdoce, nous ne regretterons nullement les veilles que nous leur aurons consacrées. Avant de publier ces deux ouvrages, nous avons voulu savoir s'ils approuvaient une œuvre beaucoup plus facile, et avec laquelle pourtant ils pourront juger de l'esprit qui a dirigé notre plume.

Dans nos écrits inédits comme dans celui que nous publions, il n'y a de nouveau que les modification

indispensables, et à la vérité fort nombreuses, qu'ont exigées le changement de notre législation depuis quarante ans, et les erreurs nombreuses qui ont surgi depuis cette époque. Nos principes sont ceux de tous les temps; en obéissant à la nécessité de tenir compte d'un nouvel état des choses, nous évitons des théories hasardées, et à plus forte raison des erreurs proscrites. Nous ne substituons jamais nos pensées aux faits et aux lois consacrés par l'autorité légitime. L'Église telle qu'elle est, telle qu'elle parle, et non telle que l'imagination, l'amour de la nouveauté la représentent et la font parler; tel est notre guide invariable et notre oracle infaillible en tout ce qui tient au dogme, à la morale et à la discipline. Les lois civiles, en tout ce qui concerne l'administration des biens, et l'ordre public, pourvu que la justice et la religion ne soient pas blessées, forment un autre genre d'autorité que nous ne voulons ni ne pouvons méconnaître.

TRAITÉ
DE LA PROPRIÉTÉ
DES
BIENS ECCLÉSIASTIQUES.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA PROPRIÉTÉ DES BIENS ECCLÉSIASTIQUES AVANT 1789.

§ Ier.

Origine et progrès des biens ecclésiastiques.

Il n'a jamais existé d'association permanente parmi les hommes, qui n'ait eu quelques biens en commun. L'association que produit la communauté de croyance et de culte a, plus que tout autre, été conduite par la nature même de sa destination et par son caractère de perpétuité, à posséder des propriétés. Vous ne citerez pas un peuple où ces possessions n'aient existé. L'Église chrétienne ne pouvait faire exception à une règle dont nous allons démontrer la nécessité. Ses premiers apôtres et ses premiers disciples se cotisèrent pour subvenir aux frais du sacrifice, et pour éclairer les souterrains qui furent leurs premiers sanctuaires. Ils étaient

encore sous le glaive des tyrans, et déjà ils nourrissaient les pauvres, les orphelins, les veuves, les clercs, et fournissaient aux frais des sépultures et de ces repas appelés *Agapes,* dans lesquels s'exerçait la plus touchante fraternité. Ce qui est plus incroyable, c'est qu'à cette même époque où il leur était si difficile de soustraire leurs personnes à la mort et leurs meubles à la confiscation, ils possédaient déjà des immeubles, ainsi que l'atteste un édit de Constantin et de Licinius, de l'an 313, qui ordonne la restitution de ceux qui avaient été confisqués, onze ans auparavant, par Dioclétien et par Maximien [1].

Les propriétés de l'Église prirent, après la conversion des empereurs, des accroissements prodigieux. Dès le temps de saint Grégoire-le-Grand, c'est-à-dire vers la fin du VIe siècle, l'Église romaine possédait des terres dans les différentes parties de l'empire, en Italie, en Afrique, en Sicile, et jusque sur les bords de l'Euphrate [2].

Depuis le sixième jusqu'au dix-huitième siècle, les établissements ecclésiastiques, connus sous le nom d'évêchés, de paroisses, d'abbayes, etc., etc., ne cessèrent de perdre et d'acquérir des immeubles.

Les actes de ces acquisitions n'étaient pas seulement déposés dans les archives de chaque corporation intéressée, ils existaient et existent probablement encore dans le recueil de nos chartres. Plusieurs sont consignés dans l'histoire de l'Église.

[1] Lactance, *De morte persecutorum*, n. 5. Eusèbe, *Vie de Const.*, liv. 2, ch. 39.

[2] *Hist. Ecclés.* de Fleury, liv 35. n. 15.

Les envahissements furent fréquents, comme l'attestent les canons d'une foule de conciles qui, dans le moyen âge, protestèrent contre eux. L'*Histoire de l'Église Gallicane* en cite dans tous les siècles de la monarchie. Mais ces usurpations furent l'ouvrage de la seule violence. L'Église fut dépouillée comme le furent un grand nombre de familles, de communes, de propriétaires individuels ou collectifs. Les usurpateurs ne pensèrent jamais surtout à formuler et à développer un système pour justifier un vol manifeste.

§ II.

Origine des attaques contre la propriété des biens ecclésiastiques.

Avant le christianisme, ou pendant qu'il était livré aux tortures, il y eut à Rome des jurisconsultes qui, pour plaire au maître de l'empire, eurent l'insigne impudeur d'aggraver le joug qui pesait sur toutes les têtes, en attribuant à César les propriétés de tous les Romains. C'était sans doute la conséquence de la doctrine qui divinisait le despote : Dieu est en effet le maître de tous nos biens.

Le christianisme bannit de son enseignement cette basse adulation. Ce ne fut qu'au seizième siècle que le chancelier Duprat osa l'exhumer de l'oubli. Il l'appliqua d'abord aux biens du clergé, et ensuite à toutes les propriétés. Son opinion fut frappée d'une réprobation unanime; et lorsque Paulmy la reproduit au dix-huitième siècle, il ne put persuader le souverain lui-même qu'il voulait flatter. Lous XV flétrit son système

en l'appelant machiavélique. On voit ici comment une erreur funeste au clergé ne s'est jamais produite sans attaquer toutes les propriétés. C'est ce qui résulte encore de l'histoire des sectes qui, comme les Vaudois et les disciples de Wiclef, ont refusé le droit de posséder à tous ceux qui avaient violé la loi de Dieu, soit qu'ils fussent clercs ou laïques. Cette erreur anti-sociale les entraina aussi à nier la validité des testaments et de toute transmission de propriété. Le même phénomène se représente toujours. L'*Encyclopédie,* qui marcha sur les traces de Duprat et de Paulmy, fournit à Mirabeau et à Thouret [1] la mauvaise métaphysique qu'ils développèrent à l'assemblée constituante. Si ceux-ci se contentèrent d'enlever d'abord les biens du clergé, on sait que leurs successeurs, tirant les conséquences de leurs principes, s'empressèrent de porter la main sur les biens des communes, des hôpitaux, des colléges, et sur ceux de tous les individus qui avaient encouru leur disgrâce. C'est ainsi que la question que nous discutons, déjà si importante par elle-même, s'agrandit encore par tous les intérêts qui s'y rattachent.

§ III.

La capacité d'acquérir des propriétés, pour les individus comme pour les corps, est fondée sur le droit naturel.

Remontons aux principes. N'est-il pas vrai qu'en tout temps et chez tous les peuples, la famille, cette corporation formée par la nature, a été reconnue capa-

[1] *Voy.* l'art. *Fondation.*

ble de propriété ? Et en effet, jusque chez les sauvages, on connaît la distinction du *mien* et du *tien*. Ces mots sont dans leur langue comme dans toutes les langues humaines ; ce droit est dans leurs lois traditionnelles, comme dans les codes les plus volumineux de notre Europe. Mais parce que le sauvage ne pense qu'à ses appétits du moment et qu'il prévoit peu l'avenir, la propriété n'a pour lui que de faibles garanties et ne donne que peu d'impulsion à son activité. Plus un peuple est civilisé, plus elle est puissamment protégée par les lois, plus elle sert d'aiguillon aux travaux et aux efforts de l'homme qui cherche à la conserver ou à l'acquérir.

Quand on sort de l'état sauvage, on voit de suite la commune, cette première association dans l'ordre civil, et la religion, ce lien universel et puissant entre tous les membres d'une société, acquérir des biens et être reconnues capables de les posséder, de les conserver et de les transmettre. Les autres corporations, qui tantôt sont une extension ou un démembrement de celles-ci, tantôt une création de la loi, surgissent successivement au sein d'une nation, et y acquièrent le droit de propriété. Pourquoi ce droit que l'on retrouve partout, depuis la plus petite île jusqu'aux plus vastes continents ? Il n'y a pas de droit universel qui ne soit fondé sur la nature même des choses. C'est la règle de Cicéron ; c'est celle de tous les philosophes, de tous les publicistes qui sont remontés à l'origine et aux premiers fondements des lois. Le fait seul nous suffit, sans en chercher la raison. Mais cette raison, qui ne la comprend, qui ne la saisit, tant elle est palpable ?

Le même instinct, la même nécessité qui pousse

l'homme invinciblement à former les vastes corporations qu'on appelle États, dans lesquelles se trouve au suprême degré la force propre à l'association, lui suggère partout de former des associations moins grandes, ayant un but moins étendu, mais une action plus spéciale et par là même plus efficace. L'homme isolé est impuissant à l'atteindre; il la réalise sans peine avec le secours de ses semblables. Il est donc naturel à l'homme de former des corporations; et toutes les fois que le but en est utile, que les moyens sont légitimes, qu'elles ne dévient point de ce but, qu'elles n'altèrent pas ces moyens, le législateur ne doit ni ne peut les empêcher.

Les publicistes posent en principe que les êtres moraux n'existent que par la loi, qu'à elle seule il appartient de les *instituer* et de les détruire. Cela est vrai en ce sens, que le législateur est juge de leur utilité ou du danger que les corporations peuvent présenter. Cela n'est point exact en ce sens, qu'il puisse arbitrairement supprimer ou empêcher de se former une association utile. Dans cette dernière hypothèse, il abuse au lieu d'user de son droit; l'exercice de son pouvoir est valide, mais il est illégitime. Nous admettons donc la règle qu'ils posent, mais nous croyons nécessaire de l'expliquer, et en outre de la modifier dans l'application qu'ils en font à la religion.

§ IV.

L'Église a une capacité de posséder, indépendante de la loi, et que la loi ne peut lui ravir.

Il y a une distinction importante à faire entre le pouvoir de la loi sur certaines corporations civiles, et ce

même pouvoir à l'égard de l'Église. C'est assurément par surabondance de droit que nous signalons la différence de leur capacité; car il nous suffit du fait de l'existence légale du catholicisme, pour démontrer qu'on ne peut refuser aux institutions qui lui sont nécessaires la capacité de posséder.

Il est naturel à l'homme de former des associations civiles pour y multiplier sa force individuelle; mais aucune de ces associations n'étant essentielle, aucune n'ayant une constitution qui la rende indépendante du législateur, il s'ensuit que celui-ci peut détruire cet être moral, et en lui ôtant la vie, lui enlever par là même la faculté de posséder. Il ne peut rien de semblable par rapport à la religion ou à l'Église.

Qu'est-ce qu'une religion? C'est un enseignement, un culte, un sacerdoce, une réunion de croyants, que la loi n'a point créés, qu'elle n'a pas même acceptés, qui ont existé avant elle, et qui, dans tous les cas, échappent à son empire.

Qu'est-ce que l'Église? C'est une société divine fondée par Jésus-Christ, dont les lois, les dogmes, la morale, les rites ont précédé la fondation de tous les états modernes. La loi peut-elle quelque chose sur ce qui est divin? Dieu lui a-t-il donné la faculté de réformer son œuvre, ou de la façonner selon ses goûts changeants et ses capricieuses fantaisies?

L'Église n'eût-elle rien de divin aux yeux d'un législateur mécréant, dès lors qu'elle possède ce caractère aux yeux des fidèles, et qu'en vertu de cette possession elle a réglé les mœurs, les croyances, tout l'état moral d'une nation pendant une longue suite de siècles, qu'elle est devenue partie intégrante de sa constitution, qu'elle

lui appartient comme la langue qu'elle parle et comme l'air qu'elle respire, il n'est en la puissance d'aucun législateur de la dissoudre ni validement, ni légitimement, parce qu'il ne lui est pas donné de dire : Vous ne croirez point tels dogmes ; vous en professerez tels autres ; vous n'aurez d'hommages pour la Divinité, que ceux que je vous aurai dictés; vous renoncerez aux vôtres et à ceux de vos pères. C'est à moi à faire votre conscience. Il n'y a rien en vous qui ne soit sous mon empire. Ce ne sont pas vos corps et vos biens seuls, c'est votre âme aussi qui est dans mon domaine!

C'est la foi des peuples qui a accepté l'Église; c'est cette même foi qui l'a fondée, du moins à parler humainement; c'est à elle et à elle seule qu'il appartient de la conserver ou de la détruire; destruction qui, pour être une révolte contre Dieu, n'en serait pas moins une destruction réelle. Quant au législateur, son action aurait le triple inconvénient d'être injuste, tyrannique et absurde.

Si l'être moral appelé Église a droit d'exister comme société spirituelle, il est évidemment capable de posséder. Le simple énoncé de cette proposition suffit pour la démontrer. Tout être physique ou moral a droit de chercher à atteindre la fin pour laquelle il existe. La loi qui reconnaîtrait une corporation utile et lui refuserait les moyens nécessaires pour exister, serait absurde. L'Église est utile, la loi le reconnaît, et ne peut, quand elle le voudrait, refuser de le reconnaître. N'est-il pas nécessaire d'avoir un enseignement moral ? La religion le donne. N'est-il pas nécessaire que, pour être efficace, il ait le plus grand caractère possible de fixité et d'autorité ? La religion seule peut lui procurer

cet avantage. La religion rapproche les hommes que la philosophie désunit; elle les émeut, tandis que sa rivale les dessèche; elle les rend dociles, au lieu de les rendre contentieux et ingouvernables, ainsi que sait si bien le faire le rationalisme moderne; elle les civilise, les retient sous le joug des devoirs publics et domestiques, et sous l'empire d'un devoir qui les comprend, les consacre tous; elle leur rappelle, leur rend sensible tous les jours et à tous les instants de la vie, que sujets d'un maître suprême et d'un juge incorruptible, ils doivent placer sa loi au-dessus de toutes les lois, afin que toutes soient redressées et respectées; vénérer son pouvoir au-dessus de tous les pouvoirs, afin qu'ils soient tous obéis; placer son amour au-dessus de toutes les affections, afin que par lui elles deviennent pures et saintes. Y a-t-il rien d'aussi utile, rien d'aussi nécessaire? Non, mille fois non. Ni les lettres, ni les sciences, ni les merveilles des arts, et tout ce qui forme le luxe ou la brillante parure d'une civilisation avancée, ne peut être mis en parallèle avec ce fondement nécessaire, et ce premier lien de toute société qui aspire à un avenir.

Comment, lorsque personne ne conteste à quelques hommes réunis pour favoriser les progrès intellectuels, ou pour faire des spéculations utiles à la société, la capacité d'acquérir, pourrait-on la refuser à un corps destiné à pourvoir à de si pressants besoins, à une si impérieuse nécessité? Si l'existence de ce corps est nécessaire, et s'il lui faut, comme c'est évident, des moyens d'existence, la loi ne peut lui refuser la faculté de les acquérir. Mais ces moyens peuvent-ils être précaires, lorsque l'institution est perpétuelle? Ils peuvent

l'être par le fait ; il est impossible qu'ils le soient en vertu du droit.

Quelle législation que celle qui refuserait à la famille, à la commune, la faculté d'acquérir des immeubles, des propriétés permanentes ! Elle serait barbare, sans aucun doute. Hé bien, il n'y a pas de famille, pas de commune qui ait une perpétuité égale à celle de la religion. Je cite l'espèce d'association la plus nécessaire, et je pourrais me contenter de citer celles qui sont admises chez tous les peuples civilisés, et auxquels nul code n'a refusé le droit d'être propriétaires de certains édifices et d'autres immeubles. A quel titre l'État lui-même possède-t-il des routes, des places fortes, des biens pour doter la couronne ? Si tout cela est nécessaire pour défendre l'État, pour le gouverner, pour entretenir d'utiles communications, il est d'une nécessité non moins impérieuse de rendre la société morale et religieuse.

C'est ce qu'avaient compris nos pères et toutes les nations chrétiennes, lorsqu'ils ont placé en tête de toutes les corporations aptes à posséder une partie du sol, l'Église et les corporations qui la composent. Concluons donc que l'Église a une existence que la loi ne lui a point donnée ni pu lui donner, qu'elle ne peut davantage la lui ravir ; enfin, que le fait de cette existence nécessaire et indépendante lui donne droit à acquérir des moyens permanents d'atteindre le but pour lequel elle est instituée, et par conséquent celui d'acquérir des propriétés.

§ V.

Vaines difficultés opposées aux droits de propriété de l'Église.

Bien que l'assemblée constituante ait la première donné un grand éclat à la discussion qui nous occupe, cependant nous avons vu qu'elle avait été soulevée par les sophistes qui rédigèrent l'*Encyclopédie.* Nous nous arrêterons peu à celles de ces objections qui ne méritent pas une réfutation sérieuse : telle est celle-ci, par exemple : Le prêtre, disait-on, doit exercer son ministère gratuitement : c'est le précepte de Jésus-Christ. Oui, mais en le donnant, il ajoute : *L'ouvrier est digne de sa nourriture* [1]. Saint Paul enseigne la même doctrine. [2]

Autre objection non moins redoutable.

Le prêtre ne doit pas vendre le don de Dieu. Raison de plus pour laisser à l'Église la faculté d'être propriétaire, et pour rendre ainsi le prêtre indépendant des dons des fidèles. Du reste, les oblations ou honoraires ne sont pas plus le prix des sacrements que les traitements d'un magistrat, d'un officier ne sont une vente, pour l'un, de la justice, pour l'autre, de la vie ; que les honoraires d'un médecin ne sont la mise à prix de la santé, et ceux d'un avocat le trafic du talent. Les sophismes ne changent pas la nature des choses.

D'après le langage de quelques conciles et de quelques écrivains ecclésiastiques, on soutenait que la rétribution du prêtre était une aumône, et que la posses-

[1] Matth. ch. 10, v. 8. — [2] Épître I aux Cor. ch. 9, v. 4.

sion des immeubles en changeait la nature. Mais sans avoir besoin d'expliquer ici le sens qu'ils attachaient à ce mot, qui ne signifiait autre chose que la modération et la grande sobriété avec laquelle le prêtre doit user pour lui-même des revenus ecclésiastiques, il est certain qu'aucun Père, aucun concile n'a condamné le droit et l'exercice de la propriété dans l'Église. C'est la doctrine contraire que les conciles de Latran et de Constance ont proscrite dans les Vaudois et les disciples de Wiclef.

Qu'il est beau de voir des philosophes invoquer l'Évangile, les Pères, les conciles! Avec quelle intelligence, quel tact, ils savent en faire d'admirables applications au clergé! Que tout cela se concilie bien surtout avec la fidélité qu'ils ont soin de recommander à leurs adeptes, pour ce divin enseignement, et avec le scrupule qu'ils mettent à le pratiquer!

A ces objections futiles, ils en ajoutaient d'autres qui sont plus spécieuses, mais ne sont pas plus solides. Elles se tiraient de ce que l'Église n'avait point le plein domaine et une administration indépendante de ses biens; de ce que ces biens avaient été donnés pour l'utilité de la nation et non pour celle du clergé. Enfin, on disait aussi que nul être moral ne peut acquérir. Nous avons déjà fait justice de cette dernière assertion, et nous aurons encore occasion d'y revenir. Toutes ces difficultés ayant été produites et longuement discutées dans le sein de l'assemblée constituante, nous allons y répondre dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II.

DOCTRINES DISCUTÉES A L'ASSEMBLÉE CONSTITUANTE SUR LA PROPRIÉTÉ DES BIENS ECCLÉSIASTIQUES.

La loi du 2 novembre 1789 déclara que tous les biens ecclésiastiques étaient mis à *la disposition de la nation.* Il s'agit de savoir si cette loi fut juste et valide, ou si elle ne fut pas entachée d'une injustice évidente, et radicalement nulle.

Nous avons besoin de faire précéder l'examen de cette question, 1° de quelques notions sur la propriété parfaite et imparfaite, parce que leur confusion fut la cause de la plupart des sophismes avec lesquels on répondit au clergé;

2° D'examiner les opinions qui partagèrent les défenseurs de ce corps, pour savoir si l'Église de France était propriétaire, ou si ce droit appartenait à chaque corporation ecclésiastique, ou enfin si les biens n'étaient pas *nullius,* c'est-à-dire propriété de Dieu seul;

3° D'expliquer les deux principes d'après lesquels raisonnaient Chapelier, Mirabeau, et les autres; le premier, que les biens avaient été donnés pour la nation; le second, qu'il résultait de la nature de leur usage et de leur administration, des droits exercés sur eux par le souverain, que le clergé n'en avait jamais été propriétaire.

Après avoir ainsi déblayé le terrain, en posant nettement l'état de la question, nous prouverons que la loi qui confisqua les biens ecclésiastiques était radicalement nulle. Nous invoquerons des préjugés décisifs et des arguments invincibles.

§ Ier.

Quelques explications sur la propriété parfaite et imparfaite appliquée aux biens ecclésiastiques.

Si je disais : Les mineurs, les établissements publics, les communes ne sont ni ne peuvent être propriétaires, parce qu'elles ne peuvent vendre ou aliéner sans autorisation, je ferais sourire de pitié les jurisconsultes. Si je disais : Les possesseurs des biens autrefois grevés de substitutions, ceux qui avaient constitué des majorats sous la restauration, n'étaient pas propriétaires, je les étonnerais encore plus. C'est cependant par une erreur aussi grossière qu'un grand nombre de membres de l'assemblée constituante justifièrent leur vote spoliateur.

Le droit de propriété absolu dans son origine, et emportant avec lui la faculté de jouir paisiblement des biens, de les consacrer, sans être soumis à aucun contrôle, à toute espèce d'usage, de les retenir, de les abandonner, de les conserver ou de les détruire, subit dans la société des modifications presque infinies, qui le limitent, le divisent et le compliquent.

Il n'est pas de code qui ne reconnaisse un véritable propriétaire dans celui qui, sans avoir l'empire ab-

solu, qui ne se rencontre que dans l'état chimérique de nature, a pourtant une portion plus ou moins étendue de cet empire. Ce que les jurisconsultes appellent *propriété parfaite, domaine plein,* reçoit de la loi certaines conditions qui le limitent. A plus forte raison, la propriété imparfaite doit-elle subir ces entraves? Mais quoi qu'il en soit de ces distinctions, il est certain que le clergé n'était pas plus lié dans sa propriété, que ne le sont les autres corporations, que ne le sont les individus mineurs, et les propriétaires qui, par suite des substitutions autrefois admises, ne pouvaient aliéner; impuissance qui, pour le remarquer en passant, était plus étendue que celle des corps ecclésiastiques.

Les jurisconsultes conviennent que pour avoir une propriété imparfaite, il suffit d'avoir un droit quelconque de la propriété parfaite, celui de consentir une hypothèque, une servitude, de concéder une partie de l'usufruit, etc. Mais le clergé n'a jamais été réduit à n'avoir qu'un droit aussi faible. Il était certainement usufruitier, et l'usufruit est une propriété véritable. Un usufruit perpétuel, tel que celui qu'il possédait, était un droit plus important que la nue propriété.

Mais cette nue propriété il l'avait aussi, puisqu'il pouvait vendre, échanger, aliéner, acquérir à titre gratuit et onéreux. Nous le prouverons incessamment.

L'autorisation requise pour faire ces actes, loin d'être opposée au droit du clergé, venait lui prêter un nouvel appui, puisqu'elle avait pour but de le conserver contre les actes d'une administration imprudente. Pouvait-on se prévaloir, pour spolier le clergé, de lois faites, d'une part, pour conserver les propriétés acquises ; de l'autre, pour empêcher de les augmenter

d'une manière onéreuse [1] ? D'ailleurs cette tutelle était d'une date peu ancienne : elle n'existait que depuis deux cents ans. Elle avait été inconnue pendant douze siècles. Elle était moins grande que celle qui est imposée aux mineurs; car ceux-ci, qui sont bien certainement propriétaires, ont des tuteurs qui peuvent vendre, soit à leur insu, soit contre leur gré. Ces principes sont tellement évidents, qu'on ne revient pas de son étonnement, quand on songe qu'ils ont été méconnus par de prétendus philosophes qui avaient l'ambition d'être publicistes.

§ II.

Opinions des défenseurs du clergé sur la question de savoir qui était le véritable propriétaire des biens ecclésiastiques, s'ils appartenaient à l'Église, aux corporations, ou s'ils étaient nullius.

La solution de cette question n'a d'autre avantage que de prévenir l'équivoque attaché à certains mots. Il importait peu aux défenseurs du clergé, que l'on déclarât l'Église propriétaire, ou qu'on attribuât ce même droit à chaque corporation, à chaque établissement. Il lui suffisait que la destination des biens ne fût pas changée, et qu'il ne fût pas permis à quelques révolutionnaires de venir usurper ce qu'on n'avait jamais pensé à leur donner. Les spoliateurs compre-

[1] C'était la fin principale de la loi, sa fin avouée, morale, utile; il y en avait une autre moins honorable, c'était d'empêcher que l'accumulation des propriétés ne privât le fisc et les seigneurs des droits qu'ils percevaient sur les ventes.

naient aussi parfaitement qu'ils n'étaient pas moins gênés dans leurs projets de vol, si le propriétaire n'était pas l'État ou la nation, être moral fort commode, au nom duquel ils prétendaient pouvoir agir *per fas* et *nefas*, bien que la nation ne leur eût donné ni pu donner une semblable délégation.

A cette première observation nous devons en ajouter une autre.

Ceux-là même qui attribuent la propriété, non à l'Église de France en général, mais aux divers établissements qui la composent, disent cependant, quand ils parlent de tous les biens ecclésiastiques du royaume : *les biens de l'Église, les biens du clergé*. C'est une locution plus abrégée dont nous nous sommes servis, et dont nous nous servirons encore. Mais, si nous voulons parler le langage exact du droit, nous dirons et nous allons prouver que sous l'ancien régime, et aujourd'hui encore, ce sont les divers établissements appelés évêchés, chapitres, cures, séminaires, communautés religieuses, qui sont propriétaires. Ce n'est pas que l'ancienne Église de France n'eût un caractère que la nouvelle législation ne lui a pas conservé. Elle formait un être moral, une vaste corporation. Ce n'était pas comme société spirituelle; sous ce rapport, elle était une fraction de l'Église catholique, et rien de plus; c'était comme administration. Mais une administration n'est pas un propriétaire.

Cette administration représentait les divers diocèses. Elle se composait de chambres ecclésiastiques, de deux agents généraux, et d'assemblées quinquennales et décennales. En 1801, Napoléon rétablit le libre exercice du culte catholique, mais sans faire revivre l'admi-

nistration du clergé. Plus tard, il reconnut par divers décrets l'existence légale de plusieurs établissements ecclésiastiques.

Que faisait l'ancienne administration ecclésiastique? Ce que faisaient les états provinciaux. Elle votait des subsides, elle donnait des pensions, elle répartissait les charges sur les divers bénéfices, tâche qu'elle remplissait avec une équité remarquable; elle proposait et prescrivait toutes les améliorations que l'expérience lui révélait. Jusque-là je ne vois aucun signe de propriété. Car voter un impôt est le fait d'un législateur, d'un administrateur, mais non le fait d'un propriétaire. C'est tout le contraire : on n'impose pas sa propriété. Mais, dit-on, l'Église aliénait? Oui. Mais au nom de qui? Au nom de l'établissement intéressé. Et pourquoi? Pour s'exempter d'un impôt permanent. C'était, dans le fond, un impôt que ces aliénations; car elles n'étaient faites qu'à défaut de toute autre ressource. Comparez cet impôt si vous voulez à la loi du *maximum*, avec cette différence qu'il était moins lourd; mais ce n'étoit qu'un impôt. Nous prouverons ailleurs que, quel que fût le caractère de cette charge, on ne peut y voir la preuve d'un droit de propriété en faveur de la nation.

L'Église de France aliénait, une fois tous les deux ou trois siècles, une faible partie de ses biens. Les corporations aliénaient quand elles voulaient, pourvu qu'elles fussent autorisées; et longtemps elles n'eurent besoin d'aucune autorisation civile.

L'Église de France n'a jamais acquis, comme corps. Les divers établissements acquéraient tous les jours à ce même titre.

L'Église de France n'était pas usufruitière. Les divers titulaires et communautés avaient l'usufruit le plus étendu, un usufruit indéfiniment substitué.

D'autres jurisconsultes, au lieu d'attribuer la propriété à l'Église, soutenaient qu'elle n'appartenait à personne. « A qui appartiennent les biens du clergé, » disait M. de Baumetz, à l'assemblée constituante, dans » la séance du 2 novembre 1789, quel en est le pro- » priétaire ? Personne. Ils sont *res sacræ, res religiosæ,* » *res nullius*.... Toute donation faite à l'Église est faite » *Domino Deo* et *non alteri.*

» Si je voulais mettre sous vos yeux les actes par » lesquels nos pères vouaient à l'anathème quiconque » toucherait à ces dons, vous verriez quel intérêt ils y » attachaient.

» S'agit-il de la destination ? elle est indiquée par » la fondation. C'est un contrat dont on ne peut violer » les clauses. La destination des biens est le culte qui » consiste dans la prière, l'aumône et l'entretien du » ministre. »

Les canonistes ont dit aussi que les biens ecclésiastiques étaient *res sacræ, res nullius;* comme ils ont dit, comme nous disons nous-mêmes qu'ils sont la propriété de l'Église. Mais, quand ils ont voulu déterminer d'une manière précise les droits caractéristiques de la propriété, le droit d'acquérir, d'aliéner, d'hypothéquer, de faire des baux emphytéotiques, etc., ils les ont attribués aux divers établissements ecclésiastiques. C'est d'ailleurs à ces mêmes établissements que le plus souvent ils attribuent la propriété.

L'expression *res nullius* avait commencé avec les interdictions fort sévères des constitutions impériales,

qui prohibaient les aliénations [1]. Nos ordonnances avaient consacré le même droit [2].

Afin de justifier ces prohibitions qui, pour le remarquer en passant, prouvent que nos pères n'avaient pas une si grande frayeur de voir augmenter les biens ecclésiastiques, les jurisconsultes et les canonistes ont dit que ces biens ainsi enlevés au commerce n'appartenaient à personne. Mais cela n'était pas vrai à la rigueur, puisqu'il est constant, et les mêmes auteurs en conviennent, qu'il y avait des causes légitimes d'aliénation, dont les trois principales étaient la *nécessité*, l'*utilité*, la *charité*.

D'ailleurs, lors même que ces prohibitions eussent été absolues, un usufruit perpétuel constitue, de l'aveu de tous les jurisconsultes, une propriété, et même la plus importante; or, sans aucun doute, les établissements étaient usufruitiers perpétuels.

Enfin qu'on dise ce que l'on voudra, que ce soit Dieu, l'Église, la cure ou l'évêché, il nous importe peu. C'est la destination qu'il s'agit de reconnaître inviolable, parce que c'est elle avant tout qui avait déterminé les donations, acquisitions, améliorations qui composaient le domaine ecclésiastique; c'est l'observation que faisait M. de Boisgelin. Voyons maintenant par quels sophismes les spoliateurs essayèrent de justifier leur injustice.

[1] Gohard, *Traité des Bénéfices*, tom. 1, p. 139.
[2] *Ibid.*

§ III.

Principes de Chapelier et de Mirabeau pour prouver que la nation était propriétaire.

Voici les raisonuements de ces deux constituants qui décidèrent le vote spoliateur : Le clergé est un corps moral que la loi a créé ; c'est de la nation qu'il tient les moyens de remplir sa mission ; c'est à son profit qu'il la remplit : donc la nation peut le détruire ; donc les moyens, c'est-à-dire les biens, lui appartiennent ; donc elle peut les changer si bon lui semble.

« Tous les établissements, disait Chapelier, depuis » le plus respectable, jusqu'au moins révéré, ont reçu » leur existence de la nation, pour le plus grand bien » de l'état; ils ont été chargés d'une mission quel- » conque; des moyens d'exécution leur ont été confiés; » ils ont dû administrer avec ces moyens; mais ils ne » sont pas devenus propriétaires de ces moyens (c'est » à-dire des biens-fonds). Le clergé est un de ces éta- » blissements.

» Le clergé n'a donc jamais été propriétaire, mais » seulement administrateur.

» Je ne puis, en effet, reconnaître le propriétaire » dans l'usufruitier, dans celui qui n'a pas même la » totalité de la jouissance de cet usufruit : je n'y vois » que l'administrateur.

» Pour qui les églises retentissent-elles de prières ? » Pour la nation. A qui donne-t-on ? aux individus ? » Vous ne le pensez pas. Au culte ? Vous avez raison. » Mais le culte, à qui appartient-il ? A la nation.

» Dans les besoins pressants on a pris une partie de

» votre revenu ; et vous dites que c'est de votre con-
» sentement! Quel droit aviez-vous à ces revenus qui
» ne vous appartenaient pas en entier ? Le roi en a dis-
» posé pour la nation, parce que la nation était pro-
» priétaire, parce que le salut du peuple est la suprême
» loi. » Nous citons Chapelier, parce que Mirabeau, le plus redoutable adversaire des biens ecclésiastiques, en adopta et en loua les principes.

A ces assertions, nous opposons, 1° qu'en droit et en fait la loi n'avait point créé l'être moral appelé Église, nous l'avons déjà prouvé. Il est également certain qu'en fait, elle n'avait ni créé ni concouru à créer l'immense majorité des établissements ecclésiastiques. Jusqu'au seizième siècle, l'Église seule érigea les évêchés, les cures, les chapelles, les vicairies, les écoles ecclésiastiques, les établissements religieux et les bénéfices de toute espèce.

Depuis le seizième siècle, cinq ou six évêchés seulement furent établis par le concours des deux puissances; et quant à presque tous les autres établissements, l'Église seule s'occupa de leur formation jusqu'en 1789.

Il est vrai que le droit est moins évident que le fait. Pour le bien entendre, il faut distinguer l'érection spirituelle de l'établissement ecclésiastique, de son caractère légal et de ses droits temporels. La première n'a jamais appartenu et ne peut appartenir à l'État. La constitution et toute la doctrine du catholicisme y répugne. Si une assemblée de sophistes en décida autrement, lorsqu'après avoir dépouillé l'Église elle voulut la *constituer* à sa manière, tout le monde sait que son erreur politique ne fut pas moins grande et moins funeste que son erreur théologique.

Sous le rapport légal, nous avons vu que l'Église ne pouvait être frustrée du droit d'acquérir. (*Voyez* § 4 et 5 du chap. I.) Mais, comme ce n'est pas l'Église en corps qui possède, ainsi que nous l'avons établi (dans le § 2 du chap. II), il s'ensuit que les établissements qui lui sont nécessaires, tels que séminaires, cures, évêchés, ont une capacité d'acquérir que la loi ne peut leur refuser. Il n'y a aucun état chrétien qui n'ait trouvé en se formant ces institutions, déjà existantes sous une forme ou sous une autre, investies du droit de posséder, et jouissant de propriétés considérables Elles existaient, parce que, sans elles, il n'y aurait pas d'Église; elles étaient propriétaires, parce que, destinées à vivre toujours, elles ne pouvaient dépendre de moyens précaires.

Quant aux établissements qui ne sont pas indispensables à l'Église, tels que les monastères et les congrégations diverses, le législateur n'est point lié à leur égard par la nécessité, puisqu'elle n'existe pas. Il ne l'est que par la justice, c'est-à-dire qu'il ne peut refuser de reconnaître et ne peut supprimer, sous le rapport temporel, que les corporations nuisibles sous ce même rapport. Ce droit ne fut pas contesté par les défenseurs du clergé. Ils offrirent de retrancher tous les abus qui, après examen, seraient constatés.

Mais la discussion du droit, quelque importante qu'elle soit, ne nous est pas nécessaire pour répondre à Chapelier. Le fait nous suffit. Il y avait des corps ecclésiastiques reconnus en 1789, et propriétaires légitimes de certains biens : La nation a-t-elle pu les dépouiller ? Voilà toute la question.

Dans le § suivant nous citerons les divers titres et les

diverses preuves de cette propriété, la plus ancienne et la plus respectable de toutes celles qui existaient dans le royaume. Mais les supposant pour le moment, nous disons 1° que la nature des pouvoirs de l'assemblée constituante rendaient sa spoliation injuste; 2° que cette injustice s'aggravait par l'effet rétroactif donné à la loi; 3° qu'elle ne pouvait être palliée ni par le prétexte que les biens étaient affectés au service de la nation, ni par aucun autre motif.

1° L'assemblée constituante n'avait pas des pouvoirs suffisants; ils étaient ceux d'un mandataire, ainsi que le prouvent les instructions précises de leurs commettants, le pouvoir qui y est accordé, ou le commandement donné de réformer certains abus, la défense faite de toucher à certaines institutions. Or, en ce qui concernait l'Église de France, ils avaient ordre de respecter son existence, sa constitution, ses droits. Pas un seul cahier qui ne l'impose. Pas un seul qui autorise à dépouiller les corps ecclésiastiques. Ainsi, non-seulement le mandat spoliateur n'existe pas; c'est un mandat tout contraire. Nous ajoutons : Ce mandat aurait été nul, s'il eût été donné. La loi n'a pas le droit de punir; c'est aux tribunaux, et non au législateur, à condamner. Outre le défaut de pouvoir, il y avait chez lui absence de lumières; il n'y avait ni instruction, ni procédure. De plus, il contredisait ses propres principes. L'assemblée constituante reconnaissait et établissait elle-même que le pouvoir judiciaire devait à tout jamais être séparé du pouvoir législatif. Osera-t-on dire qu'en prononçant une confiscation, elle ne confondait pas les deux pouvoirs ?

Si le législateur avait pu prononcer un jugement, il

ne pouvait le faire que conformément aux règles de la justice, et non en les foulant aux pieds. N'est-il pas évident que si quelques corporations en décadence que l'Église ne refusait pas de réformer ou de supprimer, et qui du reste n'étaient coupables qu'aux yeux de la conscience et non aux termes de la loi, avaient mérité cette condamnation, on ne pouvait l'étendre à tout le clergé ?

Étaient-ils coupables ces prêtres, ces évêques, ces pieuses congrégations qui préférèrent le respect de leurs serments à l'apostasie ? Étaient-ils nuisibles ceux dont la disparition laissa le peuple sans enseignement moral, les pauvres sans secours, la jeunesse sans instruction, la nation sans culte et livrée à un délire qui enfanta tant de crimes et de malheurs ? Étaient-ils inutiles ceux que la voix de toute la France et le génie d'un conquérant jugèrent les seuls capables de faire succéder l'ordre à l'anarchie, de calmer les flots encore agités, et de prévenir de nouveaux orages ?

Nous n'avons donc pas à examiner ce qu'aurait pu l'assemblée constituante si le clergé français eût été, en 1789, une colonie de missionnaires arrivant d'Espagne ou d'Italie, et que la France eût été encore le pays des druides. Du fait seul de son existence, et quelle existence! elle datait de quatorze siècles, elle avait précédé le royaume des Francs, elle l'avait établi, organisé, développé, sauvé de mille dangers, enrichi de mille bienfaits, sous le rapport des arts, de la science, du bien-être matériel; de ce fait, nous concluons hardiment que l'assemblée constituante ne pouvait le dépouiller, parce que la confiscation est une peine qu'on n'inflige qu'à de grands coupables, jamais à de grands

bienfaiteurs. L'injustice étant évidente, la loi était nulle ; là où il y a injustice, il n'y a pas de loi. Ce n'est pas d'une injustice douteuse, probable, c'est d'une injustice que rien ne peut justifier, que nous concluons cette nullité.

2° Cette injustice s'aggravait encore par l'extension donnée à la loi spoliatrice. Après avoir détruit légalement les corporations, suppression dont nous venons de prouver la nullité, restaient encore les individus ; on ne les tue pas de la même manière qu'un corps moral ; on ne peut les dépouiller s'ils ne sont déclarés coupables par un jugement.

Ils avaient pris des engagements que la religion, la conscience, l'honneur, les lois elles-mêmes avaient consacrés. De nouvelles lois pouvaient détruire l'obligation légale antérieure ; mais pouvaient-elles faire rompre un lien qu'elles n'avaient pas formé ? pouvaient-elles engager à violer des serments ? pouvaient-elles donner à des hommes qui, sous leur garantie, avaient travaillé pendant dix ans de leur vie à se rendre aptes au sacerdoce, qui en avaient contracté toutes les habitudes pendant vingt, trente, quarante années, l'aptitude nécessaire pour exercer des professions laïques auxquelles ils étaient totalement étrangers ? Pouvait-on, en un mot, punir cent mille individus d'être ecclésiastiques, lorsque la loi, loin de leur faire un crime de le devenir, les y avait encouragés ?

3° C'était un vain subterfuge que celui de Chapelier prétendant que les biens ecclésiastiques étaient donnés au culte, et que le culte appartenait à la nation. Le culte considéré en lui-même n'est ni un être moral, ni un être physique ; c'est un acte, une réunion d'actes ;

et si détournant ce mot de sa signification naturelle, on entend par culte le sacerdoce seul, ou le sacerdoce réuni aux fidèles, c'est-à-dire l'Église, il est vrai que le culte est propriétaire; et telle est précisément la thèse que nous soutenons.

Le culte appartient à la nation. Autre équivoque. Le sacerdoce, l'évêque, le prêtre, le fidèle sont dans la nation comme tous les individus, comme tous les êtres moraux. S'ensuit-il que les individus qui en un sens appartiennent à la nation ne peuvent avoir de propriétés, que les colléges, les hôpitaux ne peuvent aussi en posséder? C'est la doctrine des saint-simoniens; ce n'est point celle du bon sens.

Les prières se font pour la nation. Est-ce que l'enseignement n'est pas pour la nation? Y a-t-il un seul établissement public qui, d'une manière ou d'autre, ne procure un avantage à la nation? Les industries particulières elles-mêmes ne tournent-elles pas à son profit? Faudra-t-il dire qu'une commune, une ville ne peuvent avoir en propriété un collége; que les fabriques, les procédés des arts, les usines, etc., appartiennent à la nation? Quelle ignorance! ou plutôt quelle mauvaise foi dans cette logique!

Domat avait la parole moins retentissante que tous ces sophistes qui, au lieu de *constituer*, ne surent que détruire. D'après ce savant jurisconsulte, les communautés[1] civiles et religieuses ont deux caractères, deux genres d'utilité; une utilité générale et publique qui tourne à l'avantage de la société; une utilité privée pour les membres qui les composent. Nous devons

[1] Cette expression répond à celle d'établissements publics plus usitée dans notre droit moderne.

ajouter à cette distinction de Domat, et sous-diviser l'utilité publique en utilité nationale et utilité simplement publique; telle est celle qui concerne un diocèse, une province, une commune, une paroisse. Les corps ecclésiastiques ont plus que les autres corps une utilité publique. Mais l'utilité nationale est la plus faible incontestablement dans l'esprit des fondateurs. Est-ce que les habitants d'un village qui se cotisent pour construire une église, pensent à la nation? Le fondateur d'une école y pense-t-il aussi? N'est-ce pas à la commune qu'il la destine? Et les évêques qui bâtissaient des palais épiscopaux, et les paroisses et les curés qui élevaient des presbytéres, travaillaient-ils pour l'évêché, pour la cure, ou pour l'être moral appelé nation? C'est rêver que de croire qu'ils ont voulu doter celle-ci. Si on ne rêve pas, on ment aux autres et à soi-même en l'affirmant. Nous en avons sans doute assez dit pour démontrer que les divers corps ecclésiastiques étaient propriétaires avant 1789, et cependant nous n'avons fait que dissiper les équivoques, et débarrasser la question principale de toutes les questions accessoires qui pourraient la rendre moins évidente. Il nous reste à exposer les arguments invincibles qui établissent directement le droit de propriété de l'ancien clergé. Il y a des arguments généraux, 1° pour tous les biens que ce grand corps possédait; 2° il y en a de spéciaux pour les biens des évêchés, des cures et des séminaires; 3° ces arguments sont fortifiés par les motifs réels de la spoliation, les circonstances qui l'accompagnèrent et les effets funestes qu'elle produisit, et desquels il résulte que l'État n'ayant eu aucun prétexte pour pallier sa confiscation, elle constitue un vol manifeste.

§ IV.

Preuves directes que les biens ecclésiastiques, quelle qu'en fût la nature, appartenaient à l'Église, ou, en d'autres termes, aux établissements ecclésiastiques.

Ces preuves sont si nombreuses et si décisives, qu'il n'y a pas au monde de propriétés, nous ne craignons pas de le dire, qui soient mieux établies que n'étaient celles de l'ancien clergé. Il avait en sa faveur : 1° les donations; 2° les acquisitions à titre onéreux; 3° l'abandon des terres incultes, et l'accroissement de leur valeur; 4° les titres des fondateurs qui étant corrélatifs à ceux de l'Église, venaient les corroborer; il en était de même des charges des fondations, en diminuant la propriété elles en prouvaient l'existence; 5° la manière dont les biens étaient régis, soit quand il était question d'aliéner, soit quand le clergé payait un impôt, soit quand il administrait les revenus; 6° la nature de son usufruit; 7° l'indissoluble lien qui unissait les biens aux titres ecclésiastiques.

1° L'Église prouvait sa propriété par la nature des titres de donation, leur antiquité, et la qualité des donateurs.

Les titres des donations : ils ne sont ni obscurs, ni clandestins. Ils reposent dans les immenses collections de nos chartres, que tout le monde peut voir et consulter. Rien de plus solennel que ces monuments de notre histoire; tout y est marqué avec le plus grand détail, et le donataire et le donateur, et les objets et le motif de la fondation, et la manière dont les objets seront possédés, et la durée de cette possession, et les

clauses auxquelles elle est assujétie. Telles sont les dispositions de ces actes; et comme c'est le même esprit qui les inspirait partout, partout elles se trouvent les mêmes; en Espagne, en Italie, dans l'ancienne Illyrie, en Allemagne, en Angleterre et dans les Gaules.

L'usufruitier perpétuel du bien légué est toujours l'évêché, la cure, le monastère : jamais la nation.

La destination est toujours sacrée, et le fondateur défend sous toute espèce d'imprécations et de menaces, de la changer [1]. A défaut des fondateurs, les lois consacrent leur inviolabilité.

La plus grande partie des possessions des églises provenait de la cession faite par les chefs des diocèses et des monastères. Ces hommes, sortis des plus riches et des plus puissantes familles du royaume, et dévoués au service de la religion, prétendaient-ils donner à la nation ou à l'Église? Comment pouvait-on dire que c'était à la première, lorsqu'ils ne parlent que de la seconde? Comment pouvait-on ravir à leurs successeurs les résultats d'actes qui avaient été préparés et résolus pendant une vie tout entière? On ne pouvait ici attaquer ni la liberté, ni l'intégrité du contrat, ni sa légalité; car une foule de lois le consacraient comme légitime.

Les rois avaient donné une partie des biens ecclésiastiques. Mais si les rois avaient donné, ce n'était pas

[1] On trouve dans les formules de Marculfe et dans une foule d'auteurs, les imprécations par lesquelles les fondateurs menaçaient les usurpateurs des biens qu'ils avaient donnés ou légués à l'Église. Nous les avons citées dans notre traité *De la Suprématie temporelle du Pape*, p. 145, ainsi que les ouvrages où les actes qu'elles accompagnent sont rapportés.

la nation. Les rois avaient donné de leur patrimoine, et non du patrimoine national. Toutes les chartres déposent que les biens donnés au clergé ne provenaient point de ces terres indivises, comme celles que les barbares établirent en Bourgogne. Ils furent détachés spontanément des propriétés des hommes libres, de celles des grands, des évêques, des rois. Ces derniers, qui, d'ailleurs, donnaient comme particuliers, avaient fait bien moins de fondations directes qu'on ne le suppose. Leur patronage avant d'être accru par diverses causes, telles que l'extinction des familles, des patrons, les alliances, les successions, et enfin les concordats, l'avait été par la volonté des fondateurs, qui voulaient donner à leur œuvre des protecteurs puissants contre l'ambition et la cupidité des ravisseurs : *contra illicitas malorum infestationes.*

Mais tout cela importe peu. Que le donateur fût roi ou sujet, il avait donné sa chose, et l'acte de sa donation démontre que son dessaisissement était définitif. Dans le moyen âge, des seigneurs usurpèrent quelquefois; souvent ils reçurent foi et hommage pour certains biens, à condition de les protéger; mais souvent aussi ils donnèrent à condition de certaines redevances. Si l'un des héritiers de ces derniers avait prétendu rentrer dans les biens en renonçant aux servitudes, et qu'il eût dit : Je détruis et je romps pour jamais tous les liens de la féodalité; mes vassaux rentrent dans leur liberté, et moi dans mon domaine; je leur retire ce que mes pères leur avaient donné; comment l'assemblée constituante aurait-elle accueilli un tel langage? Elle en tenait pourtant un plus déraisonnable; elle ne disait pas : Le roi, les héritiers des fondateurs peuvent reprendre

ce que leurs ancêtres ont donné; mais : Moi, assemblée qui ne représente ni les uns ni les autres, je me substitue à leur place; d'abord pour leur attribuer des droits qu'ils n'ont pas, et ensuite pour les exercer sans eux et malgré eux.

Ces biens avaient été arrachés à la crédulité des donateurs, disaient les spoliateurs. L'assertion est fausse dans sa généralité; car donner pour le culte public, pour l'instruction de la jeunesse, pour les pauvres, n'est pas un acte de crédulité; c'est un acte utile à la société, qui se trouve déchargée du fardeau d'y pourvoir elle-même. L'assertion est vraie si on ne l'applique qu'aux donations d'une petite portion de ces biens, et si on ne considère que certains motifs qui les avaient déterminées en partie. La majorité des biens avait été léguée par des titulaires ecclésiastiques, pour la perpétuité des établissements auxquels ils avaient appartenu, ou dont ils avaient été les chefs. Ils avaient été donnés par les grands, par les rois, par des hommes de toutes les classes. Ils y mettaient pour condition des prières, dont l'honoraire ne représentait qu'une faible partie du revenu. La crédulité a consisté quelquefois, mais rarement, non pas à croire à l'efficacité de ces prières, puisqu'on ne peut la nier sans cesser d'être catholique, mais à lui attribuer des effets qu'une foi éclairée condamne. Mais, s'il n'y avait pas une foi éclairée, il y avait *bonne foi;* il y avait emploi utile : cela suffit pour que la partie des biens qui avait cette origine fût bien acquise. Cette condition n'était pas même indispensable, tant parce que l'abus qui avait cessé depuis plusieurs siècles, était couvert par la prescription, que parce qu'il n'y aurait pas de donation qui ne pût être attaquée,

s'il fallait que ses motifs émanassent toujours d'une raison et d'une volonté parfaitement indépendantes et éclairées.

Nous venons de parler de prescription : personne, autant que l'Église, ne pouvait invoquer ce titre, non pour couvrir des possessions usurpées, comme plusieurs fonds envahis par la force dans le moyen âge, comme les biens enlevés aux catholiques par les protestants du seizième siècle; mais tout au plus pour légitimer quelques titres douteux.

L'Église possédait des fonds dont l'origine remontait, par des titres incontestables, avant l'établissement de la monarchie. Les autres remontaient à cinq, huit, douze siècles : les plus récents avaient été autorisés par lettres patentes enregistrées au Parlement, et par conséquent contrôlées d'une manière sévère.

Que devient la loi sans laquelle toutes les autres seraient impuissantes pour protéger les propriétés ? que devient la prescription ? Il n'y a pas de code chez aucun peuple civilisé qui ne suppose la prescription. Elle a son fondement dans le droit naturel, puisque toute la loi qui est nécessaire au repos des sociétés appartient à ce droit. Cette loi protectrice, qui prévient ou répare tous les maux inséparables de l'oubli des traditions et de la perte des titres, est rappelée dans toutes les anciennes ordonnances, édits et déclarations qui concernent les propriétés. Notre code, en rendant plus faciles les conditions pour l'acquérir, a augmenté sa puissance. Quelle est la possession qui, au lieu de la prescription trentenaire, puisse invoquer une prescription dix ou douze fois centenaire?

2° Les possessions de l'Église provenaient d'acquisi-

tions faites par elle aux conditions exigées par les lois et sous leur garantie. Pour contester la légitimité de ce genre de possession, il faut annuler des contrats réputés valides chez tous les peuples, et plus inviolables encore que les donations. Il faut les annuler malgré la prescription, qui ajoute, s'il est possible, à leur inviolabilité.

3° Les titres des églises n'étaient pas seulement ceux des donations et des contrats. Des terres incultes leur avaient été données. Elles y avaient appelé des colons qu'elles y avaient nourris, entretenus, mis à l'abri des guerres et des vexations. Avec leur secours, elles avaient défriché ces fonds, donné l'exemple d'une meilleure culture, enrichi, fécondé la France. Ces accroissements de culture, qui avaient donné aux autres propriétés une augmentation progressive de valeur, leur appartenaient au premier de tous les titres. Les corps propriétaires les avaient en quelque sorte créées par leurs travaux persévérants. Si l'auteur d'un nouvelle branche d'industrie possède un droit que l'État respecte, et auquel il ajoute quelquefois des récompenses, certes les auteurs de la première, de la plus nécessaire, de la plus riche de toutes les industries, méritaient bien qu'elle ne fût pas contestée, ni à eux, ni à leurs légitimes successeurs.

4° Les charges imposées aux biens ecclésiastiques, loin d'être une preuve qu'ils n'appartenaient pas à l'Église, comme le prétendaient les spoliateurs, démontrent, au contraire, son droit de propriété.

Il ne faut pas perdre de vue la distinction que nous avons établie entre la propriété parfaite et imparfaite. Celle-ci se compose de tous les droits qu'on peut détacher de la première. Pour que ces droits soient détachés

légitimement, il faut qu'ils le soient par le légitime propriétaire. Car, si lui seul peut aliéner la propriété entière, il n'y a que lui également qui puisse aliéner les différents droits qui la composent. S'il est reconnu pouvoir les aliéner, si, par le fait, il les a aliénés, c'est une preuve de plus qu'il est propriétaire. Or, voilà précisément ce que faisait l'Église, ou plutôt les diverses corporations qui la composaient. En consentant à une servitude sur ses biens, à ce qu'une partie des revenus servît à tenir une école, et à tout autre usage déterminé par le contrat, l'Église acceptait sans doute une charge, sa propriété n'était plus aussi complète; mais elle avait un moyen de plus de la constater.

Il en est de même de l'impôt : si l'État avait été propriétaire, il n'aurait pas demandé un impôt; on n'impose pas sa propriété. Parmi les droits qui rendaient la propriété de l'Église imparfaite, un des principaux était celui du patronage; mais si d'un côté ce droit diminuait la propriété, d'un autre il la rendait plus certaine. Car il fallait détruire deux titres au lieu d'un, celui de l'Église et celui du patron. Il fallait aussi détruire deux droits, car le patron était appelé dans tous les actes qui pouvaient changer l'état des biens, et son consentement était exigé par les lois. Ce que nous disons du patronage, nous pouvons le dire de toutes les autres charges; et ce principe est applicable à toute espèce de propriété. Si je prouve, par un acte ou un titre, que j'ai une servitude sur le champ de mon voisin; en le faisant condamner à me laisser jouir de ce droit, je lui fournis une nouvelle preuve de sa propriété, alors même que je la diminue.

Le droit de patronage dérivait presque toujours

d'une fondation. Mais ces fondations étaient si peu faites pour la nation, que souvent elles renfermaient la clause explicite du retour des biens aux héritiers des fondateurs. C'est en vertu d'une clause semblable, que peu d'années avant la révolution le roi de Sardaigne reprit des biens donnés aux Célestins, lorsque ces religieux furent supprimés. Lorsque la clause n'était pas formelle, elle était implicite, puisque les charges imposées rendaient la donation conditionnelle. Une donation de ce genre n'empêchait pas la propriété du clergé, mais elle empêchait certainement celle de la nation. En ne donnant que pour le culte, les bienfaiteurs avaient exclu toute autre destination.

5° Les aliénations faites par le clergé, qu'on osa lui opposer pour contester sa propriété, en étaient au contraire la preuve. Car jamais on n'a aliéné malgré l'Église et même sans elle : elle faisait elle-même l'aliénation. C'est principalement au seizième siècle que les aliénations se multiplièrent, toutes furent autorisées par des bulles; elles ne furent pas d'ailleurs *commandées*, dit Fleury, mais *permises à défaut de tout autre moyen*[1]. Ceci prouve qu'elles n'étaient au fond qu'un impôt, très-lourd à la vérité, mais que le clergé jugeait préférable à une taxe permanente. Aussi faut-il remarquer que l'édit de Charles IX ne prescrit ni ne permet de vendre tels ou tels fonds; il se borne à réclamer une somme fixe que le clergé pouvait fournir par les moyens les plus à sa convenance. Non-seulement on se bornait à lui *permettre*, mais encore on voulait qu'il ne profitât de la permission qu'à la dernière extrémité,

[1] *Mémoires des affaires du clergé de France*, par Fleury, II. VI.

et en cas d'insuffisance des ressources que pouvaient lui fournir les baux emphytéotiques, la vente des meubles, etc. [1].

Mais quel argument pouvait-on tirer des aliénations ainsi faites, lorsqu'il était constant que les biens du clergé n'avaient jamais été imposés sans son consentement?

Depuis la croisade de Philippe-Auguste et de Richard-Cœur-de-Lion jusqu'au seizième siècle, il n'y eut pas une seule subvention qui ne fût consentie par le clergé et autorisée par les papes. Depuis le seizième siècle jusqu'à l'assemblée constituante, le pape n'autorise plus les taxes, mais le clergé les accorde, les répartit, les fixe, ou s'il ne fixe pas, il discute leur quotité. La subvention est tantôt sous le nom de contrat, tantôt sous celui de décime, tantôt sous celui de don gratuit; mais quel qu'ait été son nom et l'époque de sa perception, qu'il ait été périodique, comme il l'était dans les derniers temps, ou non périodique comme dans des temps plus reculés, il est évident par la manière dont il était perçu, que le gouvernement croyait avoir moins de droits sur les biens ecclésiastiques que sur les fonds qui supportaient les tailles, c'est-à-dire sur les propriétés privées.

Enfin le clergé possédait, administrait comme un vrai propriétaire. Peut-on mettre en question si un corps est propriétaire, quand il est autorisé à aliéner pour certaines causes de charité ou d'utilité, lors surtout que les obstacles qu'on met à des aliénations plus faciles n'ont pour objet que de conserver la propriété,

[1] *Ibid.*

et non d'en entraver l'utile exercice, lorsqu'il peut consentir à des hypothèques; faire des baux emphytéotiques; donner des biens pour gage d'un emprunt; constituer des rentes sur ces mêmes biens; quand enfin il est appelé comme propriétaire aux assemblées de la nation? Nous n'aurions que ces preuves des droits du clergé à la propriété des biens possédés par lui, qu'elles seraient surabondantes. On est vraiment étonné que, réunies à tant d'autres, elles aient pu être un seul instant contestées.

Une objection à laquelle la plupart des défenseurs du clergé se crurent obligés de répondre, était puisée dans la nécessité de se faire autoriser pour aliéner. Mais d'abord, comme ils le remarquaient fort bien, cette autorisation n'était exigée que depuis le seizième siècle; avant cette époque il n'en est point question. L'autorisation était la même que celle qui est requise pour toute espèce de mineurs, c'est-à-dire dans l'intérêt du vendeur. Il était défendu d'aliéner les biens grevés de substitution; personne n'avait jamais songé à soutenir que leurs possesseurs ne fussent pas propriétaires.

L'objection tirée de la défense d'acquérir sans autorisation, est de même nature. Elle était nouvelle, elle était dans l'intérêt de l'Église. Il est vrai aussi qu'elle avait eu pour objet d'empêcher que les biens ne sortissent du commerce en trop grande quantité, parce que les mutations devenant plus rares, les seigneurs étaient privés des droits *des lods et ventes,* et le fisc du droit d'*amortissement.* C'est le premier de ces deux intérêts qui fit porter des lois restrictives des acquisitions faites par le clergé. L'édit de 1749, plus restrictif que les précédents, permettait cependant d'acquérir. L'art. 14 le

dit positivement. Il imposait même moins d'entraves pour les séminaires, les maisons de charité et autres établissements de même nature, que les lois actuelles.

Mais, quoi qu'il en soit, il n'est pas une disposition dans tous les édits de main-morte qui, tout en imposant des bornes à la faculté d'acquérir, ne confirme le droit du clergé comme propriétaire. Ils parlent tous des *biens du clergé* qui lui *appartiennent,* qu'il peut *aliéner, échanger, hypothéquer, donner à bail emphytéotique.* Il faut ou changer la signification donnée jusqu'ici à ces expressions, ou convenir qu'elles indiquent et prouvent le droit de propriété.

6° On disait que le clergé n'était qu'usufruitier; mais l'usufruit est une propriété, tous les jurisconsultes en conviennent. Mais à l'usufruit se joignaient tous les autres droits qui supposent une propriété plus étendue. L'usufruit à vie n'est qu'une propriété temporaire, mais l'usufruit perpétuel est une propriété perpétuelle : or, tel était celui du clergé. En quoi l'usufruit des biens ecclésiastiques différait-il de celui des biens substitués? Nullement, selon nous. Dans le premier, c'était une suite de titulaires qui jouissaient; dans le second, une suite d'individus. Dans le premier, il est vrai, les biens se transmettaient de père en fils; mais dans le second, ils se transmettaient d'un titulaire à l'autre. La qualité des usufruitiers était différente, mais leurs droits ne différaient pas. Et cela suffit pour que la propriété fût au fond la même.

7° L'assemblée constituante, en s'emparant des biens ecclésiastiques, attaquait par là même une chose hors de son domaine, le titre ecclésiastique. Aujourd'hui le titre existe sans qu'il y ait une propriété destinée à le

servir. Mais, lorsque les lois de l'Église et de l'État avaient indissolublement uni ce titre à la propriété, on ne pouvait les séparer, d'abord sans fouler aux pieds toutes les lois, et ensuite sans compromettre l'existence du titre. Et c'est en effet ce qui arriva, car les traitements votés par l'assemblée constituante disparurent peu de temps après la confiscation. Cependant il faut des secours, des moyens d'existence pour les églises et leurs titulaires.

A tant de motifs qui établissaient et rendaient si respectables les propriétés du clergé, il faut ajouter un contrat tacite, mais incontestable, mais saint, et qui aurait dû être à jamais inviolable. Ce contrat était celui qui existait depuis quatorze siècles entre le pouvoir, l'Église et la nation. Le premier promettait, dans l'intérêt de tous et pour leur repos, la force que donnent les lois; la justice, la protection des personnes et des propriétés. L'Église promettait et donnait la force qui a son principe dans la morale, dans la religion, dans une éducation propre à former des hommes justes, des citoyens dévoués, des sujets fidèles. La nation promettait de respecter, et la puissance temporelle du prince, et la puissance spirituelle de l'Église. Ce contrat n'était consigné dans aucun acte solennel, mais il était écrit dans les mœurs, dans les sentiments, dans l'ensemble de nos lois, dans leur esprit, dans les divers rapports de toutes nos institutions, dans l'existence politique de la nation; et plus que tout cela, dans les mœurs publiques et les institutions de tous les peuples chrétiens. A-t-on pu le déchirer, ainsi que des milliers de contrats, de donations et d'acquisitions, ainsi que la loi de la prescription, les charges des bénéfices, l'union des

titres avec les biens ? A-t-on pu faire toutes ces choses ? Non, mille fois non.

Tels sont les arguments qui établissent directement la légitimité et l'inviolabilité de tous les biens ecclésiastiques; en voici de spéciaux qui concernent les biens plus indispensables à l'exercice du culte.

§ V.

Preuves directes et plus spéciales que le clergé avait la propriété des palais épiscopaux, des biens de cure et de fabrique.

Nous avons réduit en poussière les sophismes qui avaient fait de la nation une sorte d'idole, à laquelle toutes les offrandes civiles et religieuses étaient adressées; mais l'absurdité du système ressort davantage, quand on l'applique à chaque établissement pris isolément.

Les constituants, qu'on ne l'oublie pas, ne poussèrent jamais l'impudeur jusqu'à nier que les volontés des donateurs ou fondateurs dussent être méconnues. Si par le fait ils foulaient aux pieds ces volontés qui n'avaient rien d'équivoque, c'était en les interprétant. L'interprétation était insoutenable sans doute, mais enfin ils y avaient recours. Toutefois, on va voir qu'il fallait une absurdité plus grande encore pour attenter aux droits de certains établissements.

Parlons d'abord des églises. Les habitants d'une paroisse se sont cotisés, il y a quelques siècles, pour la bâtir. Depuis, ils l'ont entretenue de concert avec le décimateur, auquel ils ne payaient ce genre d'impôt qu'à la charge par lui de les aider dans cette dépense.

Jusqu'en 1789, ces habitants n'avaient jamais entendu parler que de leur paroisse comme propriétaire, jamais de la nation. Comment veut-on qu'ils aient eu la volonté de construire et d'entretenir, non pour eux et leurs enfants, mais pour un être moral, auquel ils n'avaient jamais pensé ni pu penser, attendu que toutes les lois existantes parlaient un langage clair et parfaitement conforme à leurs idées, à leurs intérêts, à leurs affections, à leurs droits? Et puis, sans être jurisconsultes, ils savaient ou ils sentaient que, pour être propriétaire, il faut exercer un droit quelconque de propriété. Or, jamais la nation, depuis qu'elle était nation, n'en exerçait sur leur temple rustique.

Comment ont-ils pu avoir une idée semblable sur les biens consacrés à cette église, sur ceux qui étaient destinés à l'entretien de leur pasteur, sur sa demeure, sur le lieu où reposaient les cendres de leurs pères! La nation n'avait rien donné, on n'avait rien donné à la nation. La nation n'avait jamais administré, jamais joui, jamais pensé à administrer ou à jouir; on n'avait jamais parlé d'elle comme ayant un droit quelconque : comment veut-on qu'elle possédât ce droit!

Nous n'examinons pas ici si la nation étant exclue, ces biens appartenaient à la paroisse ou à la commune. C'est à la première, selon nous, puisque c'est la paroisse qui avait donné, ou à qui on avait donné; c'est la paroisse qui jouissait, administrait, aliénait, achetait, et non la commune. Partout la commune avait commencé après la paroisse. Jusqu'en 1789, la première n'existait pas dans tous les lieux où existait la seconde. Jusqu'à la même époque, l'une et l'autre avaient souvent une circonscription différente. Jusqu'à

la même époque enfin, l'une et l'autre avaient, en tout lieu, des intérêts, des administrateurs, des propriétés distincts, et une destination différente. Elles formaient donc deux êtres moraux distincts. La commune n'était pas plus la paroisse qu'elle n'était l'hospice et le collége, rendus, par les fondateurs, indépendants de son administration. Mais, quoi qu'il en soit de ces observations, que nous ne faisons ici que par rapport à la propriété des biens ecclésiastiques avant 1789, et sur lesquelles nous reviendrons quand nous aurons à parler de la propriété actuelle, il est évident que la nation n'avait pas, avant notre première révolution, le moindre droit sur les biens des églises, sur les églises elles-mêmes, sur les biens des cures et les cimetières.

Des raisons aussi fortes et parfaitement analogues peuvent être invoquées en faveur des cathédrales. Ce n'était pas la province, ce n'était pas le trésor public qui les avaient élevées. On ne connaissait point alors la législation de l'empire, qui a fait de ces constructions une dépense départementale, ou la législation qui nous régit depuis douze ans, qui les a mises à la charge de l'État. Les cathédrales avaient été bâties à grands frais par les habitants du diocèse, qui, certes, ne prétendaient nullement travailler pour toute la France.

Quoi! les habitants de l'Alsace, de la Champagne, de la Picardie, de la Beauce, du Berry, de l'Orléanais auraient élevé les magnifiques églises de Strasbourg, de Rheims, d'Amiens, de Chartres, de Bourges, d'Orléans, pour les Gascons, les Provençaux, les Bourguignons, les Bretons, ou plutôt pour quelques misérables qui, en 1792, se dirent les représentants d'une grande nation! Il est impossible de pousser plus loin

l'impudeur du langage en l'affirmant, l'effronterie du sophisme en essayant de le prouver.

Les séminaires sont absolument dans la même catégorie. Ils avaient tous été élevés avec les aumônes des diocésains, ou quelquefois avec les secours des congrégations chargées de diriger ces maisons. Les uns et les autres n'avaient pas plus pensé à la nation française qu'à la nation germanique. Ils ne s'étaient occupés que d'assurer un asile aux aspirants au sacerdoce.

Enfin, les palais épiscopaux ont été bâtis par des évêques, pour eux et pour leurs successeurs. Ils étaient incontestablement maîtres du revenu de leurs menses, c'est-à-dire qu'ils étaient certainement usufruitiers de l'évêché ou archevêché dont ils étaient titulaires. C'est avec cet usufruit qu'ils avaient bâti et ordinairement acheté le sol sur lequel reposait l'édifice. Quel droit la nation pouvait-elle avoir sur ces monuments ?

Quel contrat, quelle loi, quelle possession, quelle destination, quelle intention, quelle preuve de quelque espèce qu'elle soit, pouvait-elle invoquer, lorsqu'elles militaient toutes pour l'évêché, le séminaire, la cathédrale, la cure et la fabrique, et qu'aucune ne parlait de la nation, être moral fort respectable sans doute, et que le clergé a plus aimé qu'aucune autre classe de la société, mais dont il était réservé à des sophistes de faire une sorte de monstre investi du droit de dévorer toutes les institutions qui font vivre et prospérer un peuple ?

Voler des biens consacrés à la plus sainte des destinations est un crime qui s'explique trop bien par la plus âpre des passions; mais accumuler les sophismes pour justifier le vol est l'indice d'une immortalité pro-

fonde, et d'une subversion de principes bien autrement contagieuse que le vol lui-même.

Du reste, pour ne pas charger de plus de crimes qu'ils n'en ont commis les spoliateurs de l'assemblée constituante, il faut remarquer qu'ils ne pensèrent jamais à aliéner les édifices et les biens dont nous venons de parler : ce ne fut que plus tard que divers décrets de l'assemblée législative et de la convention en consommèrent le sacrilége envahissement.

Les constituants n'y avaient point pensé ni pu y penser. Leur conservation était la conséquence de l'existence légale de l'Église catholique, au moment de la confiscation et de la formation d'une église constitutionnelle établie deux ans plus tard, laquelle avait aussi besoin de temples et d'habitations pour son schismatique clergé. Voilà ce qui explique comment les palais épiscopaux ne furent *décrétés,* ainsi qu'on s'exprimait alors, que le 19-25 juillet 1792; les séminaires et autres biens de diverses congrégations ecclésiastiques, que le 18 août de la même année; les immeubles affectés aux fabriques, le jour suivant, et tout l'actif de ces établissements, les 3, 4 novembre 1793. Voilà quels furent les spoliateurs. Ce n'est donc point de Mirabeau, de Syeyes, lequel protesta contre la vente de tous les biens ecclésiastiques en général par ces énergiques paroles : *Vous voulez être libres, et vous ne savez pas être justes;* ce n'est point de ces hommes qui ont pourtant laissé après eux un si triste renom, que se portent héritiers de nouveaux spoliateurs qui veulent que l'État soit propriétaire des églises, des palais épiscopaux, des séminaires et des biens de fondation rendus aux premiers de ces établissements : ils veulent succéder aux

Robespierre, aux Couthon, aux Saint-Just, à ces Solons de 93, si dignes d'être nos législateurs, eux qui étaient à peine des hommes ! Ils recueillent leurs traditions, ils respectent leurs lois, bien plus que les lois du gouvernement le plus juste. Celles-ci, par un renversement de toute idée d'ordre et de raison, sont traduites comme odieuses ; les autres sont tirées de l'oubli, si elles y sont rentrées, pour en faire des lois saintes et inviolables. Ce n'est pas assez de consacrer ceux de leurs résultats qui sont jugés nécessaires à la paix du pays, ils veulent les retenir tous sans exception, les perpétuer, s'en servir pour convertir en principes inébranlables des faits iniques. Ce n'est pas assez encore. Il faut que l'Église dépouillée les consacre. On veut que le Pape oublie toutes les traditions de l'Église, tous les codes qui ont reproduit ou sanctionné ses lois et ses traditions, pour adopter les décrets des ennemis les plus implacables de tout culte chrétien, de toute société civilisée, pour les adopter avec l'extension la plus illimitée. Le Pape a dit : La paix de la France et le rétablissement de ses autels vaut mieux que deux milliards de biens envahis et vendus ; on veut qu'il ait dit encore : L'État demeure propriétaire de tous les édifices rendus au culte, afin, si cela lui plaît, d'en chasser le sacerdoce catholique, pour y introniser des ministres rationalistes, des prédicants d'athéisme, soit qu'ils déguisent cette horrible doctrine sous le voile d'un christianisme dérisoire, ou qu'ils professent ouvertement leur impiété ! Que d'autres digèrent de telles absurdités, pour nous, tout notre sens moral se soulève, et notre raison n'est pas moins rebelle. Telles sont les preuves spéciales qui viennent fortifier celles que nous

avons produites en faveur de l'Église, pour établir sa propriété légitime à l'égard de tous les biens qu'elle possédait en 1789. Passons maintenant à l'examen des causes qui déterminèrent la vente des biens ecclésiastiques, des circonstances qui l'accompagnèrent, des effets qu'elle produisit.

§ VI.

Les preuves développées dans les deux précédents paragraphes, sont fortifiées par le caractère de ceux qui firent adopter la spoliation, par la nature des causes qui la déterminèrent, par les circonstances où elle fut consommée et par ses résultats funestes.

Quels furent les auteurs de la spoliation ? Nous ne parlons pas de ceux qui furent trompés : parmi ceux-ci, il y avait, nous n'en doutons pas, des cœurs droits et honnêtes. Il s'agit de ceux qui poussèrent à la confiscation, qui la firent réussir par leurs intrigues, leurs violences et leurs talents. Or, ces hommes étaient les plus ardents, les plus inquiets, les plus audacieux, les plus corrompus d'esprit et de cœur que possédât la France à cette première époque de sa fermentation et de son délire. Et quelle était leur manière de procéder ? Hélas! ces prédicants de tolérantisme avaient une hache à la main, dont ils frappaient à coups redoublés, non pas seulement des abus, si l'on veut assez nombreux, mais encore tout ce que le christianisme, le progrès des lumières, l'expérience des siècles, le caractère généreux d'une nation spirituelle, aimante, pleine d'ardeur, avaient mis de beau, de fort, de religieux, de saint,

d'éminemment social et de parfait dans la constitution de l'ancienne France.

Quels étaient-ils encore ? Des hommes jaloux, dont on avait deviné et piqué l'amour-propre, et chez lesquels on excitait, par mille moyens, le sentiment le plus inflammable, tout en trompant ce qui leur restait de bonne foi par la promesse d'un bien-être qui devait disparaître devant le premier souffle révolutionnaire.

Quels étaient-ils enfin ? Des philosophes, ou niais, croyant à la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine, ou bouffis d'orgueil, et pensant qu'avec des théories fondées sur une mauvaise métaphysique, ils pouvaient détruire le corps vivant de la monarchie, et faire de ses membres palpitants un nouvel être politique plus puissant et plus robuste que celui qui, pendant quatorze siècles, avait bravé tant d'orages. Audessus de tous ces hommes planaient un Mirabeau, un évêque apostat, les deux instigateurs de la spoliation, ses deux auteurs réels, puisque l'un la proposa, et l'autre la fit adopter par son talent. Deux hommes que nous n'avons pas besoin de juger, l'un perdu de mœurs et de dettes, jeté par un orgueilleux dépit dans un camp qu'il aurait combattu, si on ne l'eût forcé imprudemment ou avec justice, n'importe, de sortir du camp opposé; se faisant des principes avec le besoin qu'il avait d'argent, de plaisirs grossiers, de désordre, de bouleversements politiques : l'autre, ayant contracté des engagements sacrés qu'il n'avait jamais eu la pensée de respecter, qu'il était impatient de fouler aux pieds, appelant de ses vœux et hâtant par ses actes une société nouvelle, où l'on pût spéculer sur le scandale, le multiplier, pour accroître sa fortune, en faire trophée, et

échapper ainsi à un mépris trop justement acquis. La spoliation se recommande fort mal, en premier lieu, par ses auteurs. Les causes qui la déterminèrent ne forment pas un préjugé moins défavorable.

Si le désir de ne pas grever les contribuables avait déterminé la vente des biens ecclésiastiques, cette mesure serait loin d'être justifiée. L'État avait une dette; en vertu de quel droit, de quel principe, le clergé devait-il la supporter à lui seul ? Pourquoi ne pas la répartir équitablement entre tous les propriétaires, entre tous les corps existants dans le royaume ?

Mais s'il avait fallu la payer tout entière, le clergé y aurait consenti ; il pouvait le faire avec une partie de ses biens. Il n'y avait aucune raison de les confisquer tous à la fois. Voilà cependant la cause la moins odieuse, et on voit que par le fait elle n'était qu'un vain prétexte.

Les autres sont honteuses, très-humiliantes. J'y remarque, 1° l'agiotage. Des spéculateurs avaient accaparé les assignats, dont l'émission fut la source de tant de catastrophes et d'attentats contre l'honneur et la probité. Il fallait donner une valeur à ces instruments de ruine. On leur donna les biens ecclésiastiques pour hypothèque.

2° Une autre cause fut la haine du clergé. On voulait l'immoler; on commença par le dépouiller, afin que la victime succombât plus facilement. Cette haine se révèle en mille manières; et l'on est venu tout récemment encore la proclamer au sein de la chambre des députés. Était-elle juste ? Mais peut-il y avoir de haine juste, sinon contre l'erreur et contre le vice ? et peut-il y avoir de justice dans des hommes tels que

ceux que nous venons de dépeindre? car il n'est pas douteux qu'elle n'existait que dans leurs cœurs et dans celui des novateurs qui partageaient leurs doctrines anti-sociales, leurs intérêts révolutionnaires.

3° Ces intérêts furent une cause non moins décisive de la spoliation. Mirabeau disait : ***Si on ne peut les vendre, il faut les donner.*** Que voulait-il? Faire des amis à une destruction violente d'une société tout entière. Ce moyen coupable réussit, et devait réussir infailliblement. Les artisans des révolutions ont un instinct admirable pour établir sur-le-champ des intelligences avec les plus âpres et les plus ardentes passions. Une fois que la France serait couverte d'acquéreurs de biens nationaux, rien de plus facile que de les enflammer à soutenir le pouvoir usurpé par ceux qui leur avaient livré une si belle proie. Les âmes religieuses et honnêtes (car il s'en trouva parmi les acquéreurs) étaient peu éloignées, en pareil cas, de faire de bénignes accommodements avec la conscience, de convertir en raison suffisante ce qui n'était pas même un prétexte, de jeter un voile sur les saintes images de la religion, pour ne pas rencontrer un regard réprobateur, et sur la statue de la liberté [1], pour ne point voir les crimes, enten-

[1] Les acquéreurs honnêtes cherchèrent à calmer ainsi leur conscience.

L'injustice, disaient-ils, est déjà consommée par la mise en vente, et par la certitude que cette vente aura lieu. La foule se presse autour des enchères. En me présentant, je donne aux biens plus de valeur, et s'il y a un jour indemnité, je contribue à la rendre plus forte. D'ailleurs, je suis nanti d'une créance dont je ne puis obtenir le paiement que par ce moyen.

Cette apologie était mauvaise; elle fut condamnée par les évêques

dre les blasphèmes, et n'avoir pas à rougir des dons de l'infâme déesse [1].

Ce n'était pas assez de l'attrait naturel qui porte l'homme à s'enrichir; le législateur usera de ruse pour enchaîner de plus nombreux partisans à sa cause. L'État avait pour créanciers tous les membres de la magistrature, et tous ceux qui lui avaient acheté des offices ou fourni des cautionnements. Il leur donne des parcelles du patrimoine ecclésiastique, afin que l'intérêt leur arrache l'approbation d'une mesure que leur conscience réprouve.

Les circonstances de la spoliation réclament avec non moins de force. Elle fut résolue sous l'impression de la terreur; et malgré ce moyen puissant, elle ne put être décidée que par des engagements aussitôt violés que contractés; elle ne put être décrétée qu'en employant des termes équivoques, et consommée qu'en présence de la terreur.

Telles furent, on ne saurait trop le remarquer, les batteries que la révolution la plus impudente fit jouer pour emporter d'assaut la spoliation. Outrages, menaces, voies de fait, pendant et avant la discussion, rien ne fut négligé pour abattre le courage des défenseurs du bon droit. Une milice de brigands et d'assas-

et par tous les casuistes. Les acquéreurs, avant le concordat, ne furent admis aux sacrements que sur la promesse de se soumettre aux obligations qui leur seraient imposées par l'Église, ou par l'Église et l'État, lorsque ces deux pouvoirs se seraient rapprochés : en attendant ils devaient contribuer aux frais du culte en proportion du produit des biens acquis.

[1] Nous sommes grands amis de la liberté; nous n'appelons infâme que la liberté des voleurs et des assassins.

sins était toujours assidue à son poste et vociférait assez haut les cris, *à la lanterne,* pour gagner la solde que lui payaient d'autres brigands un peu moins hideux, mais beaucoup plus pervers.

Ce mode d'action n'était pas le seul; pendant que l'impiété tenait pour la première fois ses assises solennelles dans le royaume de saint Louis, elle avait mille organes qui publiaient sur les toits et faisaient retentir jusqu'aux extrémités de la France des doctrines qu'elle n'avait encore osé dire qu'à l'oreille, ou colporter sous le manteau. Timide et silencieuse, elle avait pris tout à coup le *front hardi de la prostituée* [1]; elle avait toutes les séductions de son langage, aussi bien que la licence qui en inspire le dégoût.

Malgré tous ces moyens honteux et iniques, le projet de loi qui déclarait la nation propriétaire des biens du clergé fut retiré, parce que ses auteurs et ses partisans acquirent la certitude qu'il serait rejeté. On y substitua celui qui prévalut : *les biens ecclésiastiques sont mis à la disposition de la nation;* et cette disposition elle-même n'aurait jamais été votée, si le législateur ne l'avait fait suivre immédiatement de l'engagement de payer les frais du culte, de secourir les pauvres, et de la fixation d'un traitement pour les titulaires, dont le minimum était de douze cents francs. Nous n'avons pas à rechercher la différence qui distingue du projet abandonnée, la loi du 2 novembre 1789 [2]. Que voulaient les auteurs de celle-ci ? Tout ce que vous

[1] Jérémie, 3, 3.

[2] Le décret ainsi rédigé fut adopté à la majorité de 568 voix contre 346. (*Voy. le Moniteur*, t. 1, p. 335.)

voudrez ; mais ils n'ont pas dit, ils n'ont pas osé dire que la nation fût propriétaire. Sans doute qu'ils prétendaient qu'il y avait lieu à frapper les biens ecclésiastiques d'hypothèques, pour garantir les assignats, à percevoir une partie plus ou moins considérable des revenus, à aliéner les immeubles inutiles; mais d'abord ils n'ont pas eu l'impudeur d'aller plus loin. C'est à mesure qu'ils avançaient d'un pas rapide dans la *démoralisation* de la France, qu'ils consommèrent par divers décrets plusieurs spoliations partielles, sans oser encore porter la main sur les églises, les presbystères, les séminaires. Nous avons vu que pour consommer ce dernier vol, il avait fallu des hommes plus audacieux que ne l'étaient les membres de l'assemblée constituante.

Les résultats de la spoliation sont aussi propres à la flétrir, que le caractère de ses auteurs, ses causes et les circonstances qui l'accompagnèrent. Ces résultats furent ou immédiats ou éloignés, matériels ou moraux. Commençons par les moins importants, par ceux qui ne firent qu'ébranler la fortune publique et les fortunes privées; quelque graves qu'ils soient, ils ne doivent pas être mis en parallèle avec la corruption des principes.

Au moment de la vente, les papiers publics étaient chargés d'une liste de cinq ou six mille terres à vendre. Lorsque les biens ecclésiastiques entrèrent tout à coup dans le commerce, et furent offerts à tous les spéculateurs, cette énorme concurrence causa aux propriétaires contraints de vendre, un inappréciable dommage. Ces aliénations devaient réciproquement faire baisser le prix des biens du clergé, déjà si dépréciés par l'injustice de la vente, par l'impossibilité de trouver le numéraire suffisant pour les acquérir, par la crainte qu'une

vente condamnée par toutes les lois ne fût un jour annulée. Une ruine appela une autre ruine.

Nous ne parlons pas de ces cent mille prêtres et d'autant de religieux et de religieuses réduits à l'indigence, pesant sur toutes les familles du royaume, puisqu'il n'y en avait presque pas qui n'eût quelqu'un de ses membres dans le clergé ou dans les monastères.

Nous ne parlons point des frais immenses qu'amena le séquestre national. Lorsque les créanciers des jésuites firent séquestrer leurs biens, ils virent une grande partie du prix s'écouler en frais de justice. Il y en eut moins, proportion gardée, dans la vente des biens du clergé. Cependant, les ventes faites, les recettes perçues par des hommes peu délicats, la multitude d'agents qu'il fallut solder, entraînèrent des pertes énormes. Voilà des conséquences immédiates de la spoliation. En voici de non moins évidentes. Réunissez le surcroît des dépenses que l'éducation coûte aux familles, ce que l'instruction des pauvres coûte aux villes, les frais des bureaux de bienfaisance, les secours plus étendus que toutes les classes sont obligées de donner aux malheureux, les frais du culte et les traitements à la charge de l'État et des communes, le grand nombre d'édifices que le vandalisme révolutionnaire a obligé de reconstruire, les hôpitaux, les monts-de-piété et tant d'autres œuvres que supportait l'Église de France; et jugez ensuite si, sous le simple rapport fiscal, la mesure fut avantageuse.

Il est impossible d'hésiter, quand on la compare surtout à ce que proposait le clergé. Il pensait qu'on pouvait acquitter les dettes de l'État par l'égalité de l'impôt étendu à toutes les propriétés, par la conversion de

la dîme en une contribution moins vexatoire, par une perception plus économique des taxes, par la suppression des autres dépenses abusives, et enfin par un secours extraordinaire fourni sur les biens du clergé; secours qui, librement consenti, aurait fait éviter une injustice criante, laquelle, outre toutes ses conséquences immorales, en eut une matérielle bien terrible, en portant un coup funeste au crédit public.

Le crédit ne se compose pas seulement d'espèces d'or et d'argent, ni d'autres valeurs quel qu'en soit le prix. Il faut y ajouter la confiance, qui ne se donne jamais à un gouvernement injuste. Quand il est assez éhonté pour être ravisseur, il ne peut reculer devant une banqueroute. Voilà ce que tout le monde comprend, et ce que l'expérience ne manque jamais de vérifier. Aussi la plus banqueroutière de toutes les révolutions a été la plus voleuse.

Cependant l'absence de crédit fit crouler une multitude de fortunes. Les richesses mobilières se décuplent, en effet, par la circulation; elles réagissent sur les immeubles dont elles haussent le prix, sur les arts qu'elles donnent le moyen d'encourager, sur le commerce, sur tout ce qui aide à développer la prospérité matérielle d'une nation. L'absence de crédit, en arrêtant la circulation, est donc la source d'un appauvrissement réel et très-funeste.

Le dépérissement ou la destruction des monuments fut encore une perte énorme pour la France. Ceux qui étaient le plus faits pour flatter l'orgueil national furent, les uns démolis, les autres vendus, les autres enfin livrés à l'intempérie des saisons. Parmi ceux qui échappèrent au vandalisme de ces insensés, il n'en fut

aucun qui ne subît des mutilations plus ou moins grandes. L'on vit alors si les arts avaient à se féliciter du deuil de la religion et du triomphe d'une philosophie impie. Depuis que l'État s'est chargé de l'entretien de nos cathédrales, on a pu comparer aussi, sans penser pourtant à y remédier, ce que coûtaient des réparations faites toujours à temps, et dirigées avec autant d'intelligence que d'économie, à ce qu'elles coûtent aujourd'hui, que l'on prend plaisir à attendre que l'action du temps les ait décuplées.

Passons aux conséquences morales.

Un philosophe Voltairien, Gibbon, n'a pas craint de dire, en parlant de la spoliation du clergé de France, « qu'elle a ébranlé la société dans ses fondements, et » menacé les sociétés d'une dissolution générale [1]. » Et en effet, les biens du clergé étaient à peine envahis, qu'on dépouilla, sous les plus vains prétextes, souvent, et presque toujours contre toute justice, une multitude de propriétaires. La fidélité fut érigée en trahison, la barbarie en patriotisme, et le secret de cet abominable abus de langage était toujours d'enrichir le crime plus fort que la vertu. On aurait épargné la vie des victimes, si elles avaient pu approuver la spoliation.

Aux actes iniques se joignit la subversion du principe le plus nécessaire au repos des sociétés. Tandis que quelques envahisseurs se hâtaient d'inscrire sur l'objet de leur rapine, *toutes les propriétés sont inviolables,* et de prononcer ainsi eux-mêmes leur condamnation, d'autres jugeaient plus à propos d'ébranler toutes les propriétés, en attaquant la légitimité de leur

[1] *Mémoires*, t. 2, p. 418.

transmission civile ou naturelle, en proclamant la nécessité de niveler toutes les fortunes. Tout cela était logique. Si des députés sans mandat ou contre leur mandat avaient pu prendre deux milliards de biens, pourquoi pas les propriétés de tous les établissements publics? Si les titulaires n'ont pu succéder aux titulaires lorsque cette succession garantissait un service nécessaire, pourquoi les pauvres aux pauvres? donc plus de biens pour les hôpitaux; pourquoi les professeurs aux professeurs? donc plus de biens pour les colléges. Ces conséquences étaient légitimes; elles furent rigoureusement déduites, et pendant plusieurs années réalisées. Quelques misérables, l'humanité sur les lèvres, et à la main des lois dérisoires qui devaient faire disparaître tous les infortunés de la nouvelle terre de France, leur arrachèrent le morceau de pain et le vêtement qu'ils avaient reçus de la religion. Des maîtres sobres, dévoués, pleins d'abnégation perdirent aussi la modeste existence que leur avaient créée de généreux fondateurs. La nation s'était chargée de créer de nouvelles écoles. Elle ne put, avec toute sa puissance, former une bonne école de village! Mais le sophisme ne s'arrêta point là. D'autres novateurs attaquèrent le droit des pères, de transmettre les biens à leurs enfants, et à plus forte raison le droit de tester. La conséquence était encore assez bien déduite.

Si dans les établissements publics les biens ne peuvent être transmis pour soulager le pauvre, pour instruire la jeunesse, pour l'entretien des temples chrétiens, n'est-il pas plus certain qu'un être qui ne fait que passer sur la terre n'a pas le droit de faire fructifier après lui le sol, l'argent, l'industrie, et cela

au profit de qui il lui plaît? Quoi, des êtres dont les volontés sont mobiles auraient une volonté impérissable! des êtres qui ne sont plus pourraient davantage que ceux qui existent? ils auraient une volonté que la loi ne pourrait annuler! C'est un droit contre nature. Il faut dépouiller ceux sur la tête desquels un préjugé gothique a accumulé un inutile superflu. Cette absurde doctrine n'a point été réalisée. Cependant elle n'est point aussi oubliée qu'on le pense; et dans tous les cas il est certain que depuis les innovations de l'assemblée constituante, des idées hostiles à la propriété, qui, jusque-là, étaient inconnues, ont trouvé des apologistes.

Tels furent les beaux résultats de la spoliation. On a remarqué que jamais ces actes iniques n'avaient profité à la nation. Au seizième siècle ils appauvrirent le peuple pour enrichir les grands; au dix-huitième, ils bouleversèrent toutes les fortunes, celle de l'État comme celle des particuliers. Ils créèrent des alarmes politiques que les factieux n'ont cessé d'exploiter, tantôt pour maintenir la révolution, tantôt pour empêcher d'en fermer l'abîme, tantôt pour le rouvrir. Ils sont encore une séduction puissante et un danger formidable pour tous les grands propriétaires. En présence des fortunes créées par la spoliation de l'Église, ceux qui en sont les témoins, surtout à une époque où la religion, affaiblie par les calomnies de ceux qui l'ont dépouillée, n'oppose plus un frein assez puissant à la cupidité, se disent, sans doute: Pourquoi nous aussi, n'aurions-nous pas quelque part à de nouvelles dépouilles opimes? Une fois le partage fait, nous aurons des lois pour entourer notre conquête de plus de garanties que n'en possèdent les autres biens. Et c'est ici

un nouveau fléau produit par la spoliation du clergé. Elle a corrompu nos lois en y déposant un principe désorganisateur. Ce n'est pas comme l'effet d'une nécessité fâcheuse, comme un moyen de rendre la paix à la nation; c'est comme une chose toute simple, fort légitime, sacrée même, que la propriété des acquéreurs est garantie. Or, c'est là, selon nous, une plaie incurable faite aux idées d'ordre et de justice.

Concluons. N'est-il pas démontré par ce qui précède : 1° que l'Église était propriétaire; que ses titres à la propriété forment, par leur authenticité, leur ancienneté, leur multitude, la preuve la plus accablante de son droit; 2° que ses titres sont plus clairs et plus décisifs encore en faveur de certains établissements, ceux-là précisément que la législation actuelle a reconnus; 3° n'est-il pas certain, en droit, qu'un propriétaire ne peut être dépouillé sans motif; que la perte de ses biens ne peut provenir ou que de l'utilité publique, à charge pourtant de recevoir une indemnité égale à la valeur des biens aliénés, ou que d'une peine injustement infligée ? N'est-il pas démontré, en fait, qu'il n'y avait pas utilité à prendre tous les biens du clergé, et qu'il n'y avait pas lieu à punir ce corps par cette énorme confiscation ?

Si d'une part la confiscation est nulle quand il n'y a pas de motif, si de l'autre il est évident que le motif n'existait pas, et que mille motifs au contraire s'opposaient à ce qu'elle fût consommée, je conclus que la loi de 1789 est nulle; qu'il a fallu pour valider ses effets d'autres motifs et une autre législation. Nous allons examiner quels sont ces motifs, quelle est cette législation et l'extension qu'il est possible de lui donner.

CHAPITRE III.

DE LA PROPRIÉTÉ DES BIENS ECCLÉSIASTIQUES DEPUIS 1789.

La religion inspire des sacrifices dont elle seule est capable. Le clergé de France avait défendu ses biens contre une spoliation immorale et funeste. Quand la paix de trente millions de Français sembla exiger que la partie de ses biens aliénée par l'État fût irrévocablement acquise aux acquéreurs, le pape y consentit, et le clergé de France s'empressa d'adhérer et de se soumettre. Quoi qu'en aient pu dire les organes du parti anti-religieux, les sentiments du clergé catholique ont été unanimes pour respecter cette décision. Il n'y a que l'Église qui comprenne également bien tout ce que la justice doit avoir de courage et d'inflexibilité, et tout ce que le bien public doit commander de sacrifices. En 1789, elle résiste aux véritables spoliateurs, à ceux qui, de gaîté de cœur, commettaient une énorme iniquité; à cette époque il lui était impossible de les approuver. En 1801, les auteurs de la confiscation ont disparu; il n'y a plus qu'un gouvernement qui voulait guérir les plaies de la société, et des possesseurs séduits par mille instigations, dont plusieurs avaient déjà reçu les biens vendus, soit par succession, soit pour se payer de leurs dettes, qui tous venaient de traverser une époque de délire, où la vertu la plus robuste est ébranlée, où les vertus ordinaires succombent. Enfin, à

peine échappés à la tempête, on pouvait craindre qu'une sévère justice n'en soulevât de nouvelles. Par ces considérations, le pape et le clergé n'hésitèrent pas à dire : La paix de la France vaut mieux que deux milliards de biens. Mais tous les biens n'étaient pas vendus; il restait dans les mains de l'État des édifices et des bois d'une valeur immense. Le pape n'en fait point l'abandon, et le gouvernement ne pense pas à le réclamer. C'est ce que démontre l'article 13 du concordat, ainsi conçu :

« Sa Sainteté, pour le bien de la paix, et l'heureux rétablissement de la religion catholique, déclare, que ni elle ni ses successeurs, ne troubleront en aucune manière les acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés, et qu'en conséquence la propriété de ces mêmes biens, les droits et revenus y attachés, demeureront incommutables entre leurs mains, ou celles de leurs ayants-cause. »

Voilà le vrai titre des acquéreurs. Ils n'en ont point d'autre. Avant 1801 ils étaient détenteurs illégitimes. Telle est notre première proposition. Nous ajouterons en deuxième lieu, qu'aux termes du concordat, l'État n'a jamais été propriétaire, mais simple dépositaire des biens invendus; en troisième lieu, que parmi ces derniers les biens affectés au service du culte catholique sont restitués et non simplement remis, et que tel est le sens de notre législation.

§ 1er.

Les acquéreurs ne sont devenus propriétaires légitimes qu'en vertu du concordat.

Puisque la confiscation prononcée par les lois revo-

lutionnaires était nulle, ainsi que nous l'avons démontré, il est évident que les acquéreurs ne pouvaient avoir de droit à la propriété des biens acquis. Mais le gouvernement et le pape réparent cette nullité. Le premier demande avec instance, ou plutôt réclame impérieusement comme le seul moyen de calmer les consciences, que les acquéreurs soient reconnus propriétaires *incommutables :* donc ils ne l'étaient pas encore ; car on ne demande pas un droit de propriété quand on le possède. Et pour rendre la chose plus sensible, supposons qu'il s'agisse aujourd'hui d'établir entre deux contendants, quel était le légitime possesseur d'une propriété à une époque déterminée, en 1801, par exemple. L'une des parties produit un acte bien authentique, que la partie adverse ne peut contester, et qu'elle reconnaît d'ailleurs pour bon et valable. C'est un traité dans lequel l'une dit à l'autre : J'abandonne à vos acquéreurs tels biens que vous avez vendus sans titre ; je le fais pour le bien de la paix, et pour satisfaire à vos instances. Si aujourd'hui l'autre partie venait lui dire : Mais ce que j'ai accepté, ce que j'ai sollicité m'appartenait déjà ; les acquéreurs étaient bien en règle, puisque j'y étais moi-même ; nous le demandons, que pourrait dire un tribunal appelé à juger ce litige ? N'est-il pas évident qu'il verrait, dans la demande faite de ratifier la vente, un droit réel et reconnu par la partie qui a réclamé la ratification ? Entre le fait du concordat et l'hypothèse que je viens de faire, impossible d'assigner une différence.

§ II.

Le concordat n'a point abandonné les biens invendus, alors même que l'État a continué d'en jouir.

C'est au concordat encore à nous dire quel est le propriétaire de ces biens. Le titre de l'État ne peut être meilleur que celui des acquéreurs; car, d'abord, tout acquéreur, si son acte d'acquisition est en règle, représente son vendeur; il en a tous les droits, et souvent la loi lui en accorde de nouveaux, parce qu'il peut y avoir bonne foi ou d'autres motifs favorables pour celui qui succède à un injuste détenteur, qui n'existent pas pour celui-ci : toujours est-il que sa condition est pour le moins aussi bonne. Or, nous venons de voir que le gouvernement avait reconnu que les acquéreurs n'étaient pas en sûreté de conscience, sans l'accession et le libre consentement du chef de l'Église; donc il ne pouvait y être lui-même sans ce même consentement.

Le consentement n'a pas été donné. Lisez attentivement le texte: commentez-le comme vous voudrez; pas un mot qui exprime cette adhésion; pas un mot qui la suppose, non-seulement le silence est absolu pour faire la cession, mais tous les termes l'excluent. 1° Le Pape dit : Je cède les biens vendus et acquis. Or, les biens encore sous la main de l'État n'étaient pas vendus, ils étaient simplement volés.

2° En faveur de qui est faite la cession? En faveur des acquéreurs. L'État n'était pas acquéreur; il était, selon lui, détenteur; selon nous, spoliateur, voleur, et rien de plus.

3° Pourquoi le pape cédait-il? Le concordat le dit;

en faveur de la paix publique. La paix publique était compromise en annulant quelques centaines de mille contrats qui pouvaient provoquer des millions de procès dans les familles, où des partages avaient été faits, et où le sort avait attribué aux uns le bien national, aux autres le bien patrimonial ; la paix publique pouvait être compromise par des dépossessions aussi multipliées. Elle pouvait l'être encore par la nécessité, où, en restituant les biens des acquéreurs, se trouvait l'État d'indemniser ; et pour indemniser, de se creer des ressources par des impôts énormes. Elle pouvait l'être par toutes les autres restitutions que cette grande restitution entraînait après elle..... Mais la paix publique ne courait aucun danger, lorsque l'État seul restituait. Il n'avait à craindre ni procès, ni soulèvements, ni contradicteurs.

Le concordat ne dit donc pas que les biens non vendus resteront à l'État, mais il suppose clairement le contraire. Ainsi nul doute sur le sens du concordat ; mais, s'il en existait un, ce n'est pas en faveur de l'État qu'il devrait être résolu.

Le traité, qu'on ne l'oublie point, est un contrat synallagmatique, où les deux parties stipulaient pour un mineur. Or, les tuteurs sont toujours responsables des engagements contractés par un mineur. Ici, le tuteur, c'est l'État ; le mineur, c'est l'Église : ce n'est pas un mineur ordinaire. Des infortunes inouies et des injustices sans nombre le placent, aux yeux de tout homme équitable, dans la position la plus intéressante. Le sacrifice immense qu'on fait en son nom, et qu'il n'est jamais permis de faire pour d'autres mineurs, accroît encore l'intérêt qui lui est dû. Voilà ce que dit

la raison, ce que statuent toutes les législations. Et l'on voudrait que, malgré la clarté du concordat, malgré la position de l'Église au moment où il a été conclu, les biens invendus fussent la propriété de l'État ? Non cela n'est point et ne peut être. D'après le concordat, il nous faut d'autres actes; nous allons voir s'ils existent.

On demande pourquoi le gouvernement consulaire n'a pas remis la totalité des biens. Il ne l'a pas fait, 1° parce qu'il est, et s'appelle lion; il est fort, et il abuse de sa force pour ne rendre que ce qu'il lui plaît. Le clergé est faible, il se tait sur un acte qui n'est qu'une demi-justice; mais son silence n'est pas une cession, comme nous l'avons démontré.

2° Il n'a pas remis, parce qu'indépendamment du défaut de volonté, la remise entière n'était pas facile; presque toutes les administrations du royaume étaient logées dans des édifices appartenant au clergé.

3° Il n'a pas remis, parce que, d'après sa politique bonne ou mauvaise, il voulait rassurer les acquéreurs. Les monuments de l'époque prouvent qu'il poussa si loin le désir de leur éviter les moindres alarmes, qu'il refusa à l'Église, par cette unique raison, le droit d'acquérir des immeubles productifs; c'est ce qui explique pourquoi, outre l'avantage de conserver des revenus considérables à l'État, il retint les bois du clergé.

4° Parce qu'en 1801 il n'y avait pas d'établissement ecclésiastique capable de recevoir ces biens, ainsi que nous allons l'expliquer dans le paragraphe suivant.

On demande encore comment, si le pape n'a pas abandonné en 1801 les biens invendus, il a plus tard porté des décisions qui déclarent que les acquéreurs de ces mêmes biens peuvent être en sûreté de conscience.

Nous répondons, que les actes du pape, comme tous les actes émanés d'un pouvoir suprême, peuvent être ou interprétatifs du concordat, ou constituer une nouvelle règle et conférer un nouveau droit. Aucune des décisions pontificales ne dit qu'*en vertu du concordat*, les biens non vendus appartiennent à l'État, et que celui-ci a pu légitimement les aliéner. Le chef de l'Église a fait ce qu'il avait le droit de faire. Il a jugé qu'il était prudent et sage d'ajouter un second sacrifice au premier. Mais il en est un qu'il a toujours jugé impossible; c'est l'abandon des biens restitués; c'est la reconnaissance qu'ils appartiennent encore à l'État. Toutes ses décisions ne parlent que des biens actuellement *occupés* par le gouvernement, et non de ceux qui ont été rendus à l'Église. Une décision récente est conforme à toutes celles qui étaient connues jusqu'à ce jour[1].

Ces biens, comme nous l'avons dit, n'avaient pas été aliénés par l'assemblée constituante; c'est à l'affreuse convention qu'est due leur confiscation. Pie VII aurait donc sanctionné les actes des Jacobins, non pas pour rendre la paix à la France, mais sans but, sans motif, contre toute raison, puisque d'une part l'État qui les rendait, reconnaissait qu'ils ne lui étaient pas néces-

[1] Cette décision est assez connue, malgré que monseigneur l'archevêque de Paris ait refusé de la publier et même de la communiquer. Satisfait d'avoir obtenu une approbation formelle de sa conduite de la part du Saint Siége, il a voulu éviter d'en occuper le public. On ne peut qu'applaudir à une telle modération. Si notre discussion ne nous y avait forcé, nous aurions imité son silence. Quoi qu'il en soit, il est certain que le Pape considère comme appartenant à l'Église, les biens restitués; et le ministère n'a aucun doute de l'authenticité de cette décision.

saires, et que de l'autre, l'Église en avait le plus impérieux besoin ? Tout notre sens moral se soulève à cette idée, et notre raison n'est pas moins rebelle.

3° Nous pourrions dire, sans manquer de respect au Saint-Siége, qu'un bref adressé à un évêque [1] et pour un cas spécial, est une décision particulière qui peut servir de règle à cet évêque, mais qu'un acte de cette nature ne peut infirmer ni changer le sens si clair et

[1] Voici le texte de ce bref :

PIUS PP. VII.

Venerabilis frater, salutem et apostolicam benedictionem. Perlatæ ad nos fuerunt litteræ tuæ, quibus de bonis ecclesiasticis quærebas, quæ post Conventionem anno 1801 sancitam, sunt à gubernio divendita, atque an possint jure legitimo comparari, in dubitationem refers isthic à nonnullis deduci. Nos verò, nedum tuam in apostolicam sedem observantiam suspeximus, qui eam illicò, uti magistram veritatis consulendam censueris, sed et commendatam singulariter volumus rectam, ac secundùm Deum doctrinam, quam adversùs eorum opiniones tradidisti, qui laïcæ potestati jura sacrorum substernunt. Ast omnem certè dubitationem tollunt nostra, quæ pluribus de eo argumento consultationibus dedimus responsa. Declaratum enim fuit haud semel, ut ex iis bonis quæ à gubernio, quod tunc dominabatur, occupata fuerunt ante memoratam Conventionem, atque post eam sint vendita, ad legum præscripta quæ per id temporis obtinuerunt, possint emptores eadem, tanquam propria, et in suum jus ac potestatem translata retinere, ac de iis liberè disponere : hortantur vero iidem ac vehementer rogantur, ut pro eâ pietate ac religione, quâ catholicum hominem flagrare decet, pia onera, si quæ bonis illis inhærerent, implere non negligant.

Satìs hæc esse arbitramur, venerabilis frater, ut nostram eâ de re sententiam dignoscas, ad cujus normam eos edoceas, qui de eadem consilium abs te sciscitentur. Perge autem itineribus queis cepisti, traditum tibi ministerium naviter ac feliciter implere ac sustinere, ut oves quas tuæ curæ concredidit Pater cœlestis in pascuis salutis detineas foveasque. Quod ut prospere ac faustè succedat, divinum

si positif d'un traité solennel, qui est la loi d'une église, loi qui, en raison de ses résultats et des intérêts qu'elle décidait, est peut-être la plus importante qu'un pape ait jamais portée.

Qu'on n'aille pas croire que nous voulions en aucune manière blâmer la condescendance du Saint-Siége. Nous la croyons non-seulement légitime, mais encore prudente. Si elle n'est pas dans le concordat, unique question que nous avons ici à examiner, et la seule que nous prétendions prouver, elle est justifiée par d'autres motifs. Ces motifs, quels sont-ils? Le premier, c'est que dans l'espèce pour laquelle sont intervenues les différentes décisions, il s'agissait des bois du clergé. Or, dans le moment où l'État les aliène il donne une nouvelle indemnité, en augmentant de plus d'un tiers les siéges épiscopaux. Il en crée trente nouveaux avec trente chapitres, et autant de séminaires ou de petits-séminaires. Il augmente les allocations en faveur des églises, et le traitement de tous les titulaires ecclésiastiques. Voilà un premier motif du bref du 20 octobre 1821. En voici un second :

On ne pouvait contester la légitime possession de l'État sur un point, sans la révoquer en doute sur tous les autres. Le pape a cru, et il ne s'est pas trompé,

tibi præsidium adprecamur, ejusque auspicem apostolicam benedictionem amanter impertimur.

Datum Romæ apud S. Mariam Majorem, die 20 octobris A. 1821, Pontificatûs nostri anno XXII.

PIUS PP. VII.

Testificor præsens exemplar esse archetypo consentaneum.

SAMOYAULT.
Vic.-Gén.

qu'une restitution de ce genre ne serait jamais intégralement obtenue, vu la disposition des esprits. Il a préféré tranquilliser la conscience des nouveaux acquéreurs, et ne pas provoquer des plaintes qui, au lieu d'une restitution, auraient peut-être empêché une indemnité. Ces motifs nous les respectons, nous ne voudrions pas suivre une autre règle de conduite.

Il nous semble avoir suffisamment résolu les doutes que l'on élève sur la propriété des biens ecclésiastiques non vendus et restitués; mais pour compléter cette discussion, nous devons entrer ici dans une explication approfondie de la législation et de la jurisprudence, depuis le concordat de 1801. Nous ferons connaître dans les paragraphes suivants l'esprit de cette législation; 1° par rapport aux biens rendus en général; 2° par rapport aux biens rendus à chaque établissement ecclésiastique, c'est-à-dire aux églises paroissiales, aux cathédrales, aux palais épiscopaux, aux séminaires, aux presbytères et aux cimetières.

§ III.

Les biens restitués par divers décrets appartiennent à l'Eglise, et ne sont plus propriété de l'État.

Cette question a été examinée par divers auteurs; nous l'avons nous-mêmes discutée dans l'*Ami de la Religion* sous une forme nouvelle, qui a frappé tous les esprits non prévenus; nous la reproduisons telle qu'elle a paru dans ce journal. Au lieu de disséquer les lois une à une, nous avons cherché à nous pénétrer de la pensée du législateur, aux différentes époques où furent

portés les décrets concernant la remise ou la restitution des églises et autres immeubles ecclésiastiques. On y trouve la clé de toutes les erreurs des jurisconsultes sur cette matière importante, la clé des contradictions que renferment certains arrêts des tribunaux, et le moyen d'établir la seule jurisprudence que la raison et l'équité puissent avouer.

Au moment du concordat, le gouvernement consulaire ne pensa point à rendre aux établissements ecclésiastiques des attributions temporelles et indépendantes, comme il le fit plus tard. Il voulut rétablir la religion catholique, mais sans qu'elle eût une administration distincte de celle de l'administration civile. C'est par suite de cette intention, qu'au lieu de reconnaître des cures et des évêchés, il se borna à reconnaître des titulaires. D'après l'article 72 de la loi du 18 germinal an x, *les presbytères et les jardins non aliénés sont rendus aux curés.* D'après l'article 75, *les édifices anciennement destinés au culte catholique, actuellement dans les mains de la nation, à raison d'un édifice par cure et par succursale, sont remis à la disposition des évêques, par arrêtés des préfets.* Pourquoi seulement *remettre* à la disposition des évêques et ne pas rendre aux paroisses ces édifices? C'est d'abord qu'il n'y avait pas encore de fabriques pour les administrer; c'est ensuite que le législateur ne voulait pas qu'on donnât directement à des paroisses ou à des évêchés, bien qu'il voulût que les immeubles consacrés à Dieu fussent rendus à leur destination primitive, et désormais hors du commerce, ainsi que le prescrivent les lois de tous les peuples, et en particulier les anciennes lois de la France.

L'article 76 de la loi du 18 germinal prescrit d'établir, mais n'établit point encore des fabriques. L'article 73 avait défendu toutes fondations en immeubles. Un arrêté du 8 floréal an XI, en autorisant les évêques à former des fabriques, ne chargeait celles-ci que d'administrer des choses mobilières. C'est par suite des dispositions de cet arrêté et de celles de la loi du 18 germinal an X, que M. Portalis décida que les fondations faites par diverses personnes pour les frais du culte devaient être faites aux communes, à la charge d'en appliquer les produits à leur pieuse destination. Il ajoutait, « que si ces biens étaient acceptés par les communes, cependant ils étaient sous l'inspection des évêques; qu'ils ne pouvaient être distraits de leur destination, et qu'en réalité les biens consacrés à la religion n'appartenaient à personne. » Ce qui veut dire au moins que l'État ne pouvait en disposer.

Le décret du 7 thermidor an XI, quoique plus favorable, se contente de *rendre* les biens non aliénés à leur destination, sans désigner l'église paroissiale comme chargée d'accepter cette restitution (*voyez* l'article 1er). Ces biens devaient cependant avoir trois administrateurs, sous le nom de *marguilliers*.

Le même système persévérait lorsqu'intervint l'avis du conseil d'État du 7 pluviose an XIII, lequel décide que les églises et presbytères sont des propriétés communales.

Une remarque bien importante à faire sur cette dernière décision, c'est que, soit par la manière dont la question est posée, soit par les considérants, il est prouvé qu'il s'agissait non d'un débat entre une commune et une fabrique, mais de savoir qui de l'État ou

de la commune était propriétaire. C'est la judicieuse observation que fait un jurisconsulte, M. Auzias, dans un Mémoire extrait du *Journal des arrêts de la Cour Royale de Grenoble*. L'avis du conseil d'État était en harmonie avec les lois et décrets précédents.

Il résulte de ce que nous venons de dire, que jusqu'à cette époque les biens destinés au service du culte divin avaient à la vérité une affectation perpétuelle et irrévocable, ainsi que le dit très-clairement M. Portalis, mais que la nue propriété en appartenait aux communes, et que les trois marguilliers eux-mêmes, créés par le décret du 7 thermidor an XI, n'étaient qu'une fraction de l'administration communale, un démembrement du conseil municipal. Mais si la législation manifeste cette tendance, elle exclut l'idée de toute propriété conservée à l'État. Quelle qu'ait été l'occasion de l'avis du conseil d'État du 6 pluviose, en proclament que la commune est propriétaire, il déclare que l'État ne l'est point. Si la législation ne dit rien ni des paroisses, ni des évêchés, ni des séminaires, comme propriétaires des édifices restitués, c'est que ces établissements n'avaient pas une administration organisée, et que sous le rapport temporel, ils ne formaient pas encore une personne morale. Aussi, quand il s'agit de rendre des bâtiments pour loger les élèves du sanctuaire, et des palais épiscopaux pour loger les évêques, la remise est faite administrativement, et non par un décret. Voilà le vrai, l'unique motif de cette marche. Cela ne veut pas dire que ces édifices ne sont pas rendus à perpétuité; que les uns ne sont pas affectés au logement de l'évêque alors existant, et de ses successeurs; que les autres ne sont pas également destinés à tout

jamais à servir de maisons de retraites pour les jeunes clercs; cela veut dire que le gouvernement ne pensait pas encore à créer un bureau pour administrer les revenus du séminaire, à reconnaître l'évêque pour administrateur d'une mense épiscopale, à laisser gérer par le chapitre la mense capitulaire, par le curé les biens de la cure. Or, ce n'est qu'autant qu'il y aurait eu dans ces institutions une administration, que le législateur en aurait pu faire des établissements capables de recevoir la restitution de certains biens. En effet, tout établissement propriétaire a une administration de ce genre.

Revenons aux églises. Si on n'en attribue pas la propriété, tout d'abord, aux paroisses, c'est si peu pour la réserver à l'État, que plusieurs décrets, avant même que les paroisses eussent une administration indépendante de la commune, telle que la constitue le décret du 30 décembre 1809, se servent fréquemment du mot *restitution faite aux fabriques*. Ainsi parlent les arrêtés du 25 frimaire an XII, des 15 ventose et 28 messidor an XIII, dont les dispositions sont citées, et dont le langage est consacré par un avis du conseil d'État, du 30 avril 1807. Les décrets des 30 mai et 31 juillet 1806 emploient la même expression. Les églises et presbytères, y est-il dit, font partie des biens *restitués* aux fabriques. Celui du 31 juillet contient un *considérant* très-remarquable, et auquel je m'étonne qu'on n'ait pas fait plus d'attention. Pour justifier la translation des biens des églises elles-mêmes aux paroisses conservées, il donne pour motif le respect dû aux volontés des fondateurs. Voici, du reste, les expressions du législateur :

« Considérant que la réunion des églises est le seul motif de la concession des biens des fabriques de ces églises ; que c'est une mesure de justice que le gouvernement a adoptée pour que le service des églises supprimées fût continué dans les églises conservées, et pour que les intentions des donateurs fussent remplies ; que par conséquent il ne suffit pas qu'un bien de fabrique soit situé dans le territoire d'une paroisse ou succursale pour qu'il appartienne à celle-ci ; qu'il faut encore que l'église à laquelle ce bien a appartenu, soit réunie à cette paroisse ou succursale. »

Vient ensuite le décret, ainsi conçu :

« Les biens des fabriques des églises supprimées *appartiennent* aux fabriques des églises auxquelles les églises supprimées sont réunies, quand même ces biens seraient situés dans des communes étrangères. »

Le décret du 30 mai 1806, que celui du 31 juillet se borne à développer, avait si bien donné la propriété des églises, des presbytères supprimés et de leurs biens aux fabriques, ou, ce qui est la même chose, aux paroisses, qu'il est dit en parlant de ces immeubles : « Ils pourront être *échangés, loués* ou *aliénés* au profit des églises et des presbytères des chefs-lieux. » (*Voyez* l'article 1er.)

On voit ici le législateur dévier notablement de son principe, savoir, que sous le rapport temporel la paroisse n'avait pas une administration spéciale, et qu'elle se confondait avec celle de la commune. Il résulte aussi du *considérant* que nous avons cité, que le gouvernement prétendait *restituer*, et non pas *remettre ; restituer*, non selon ses caprices, mais en se conformant aux volontés et aux intentions des fondateurs. Le décret

du 30 décembre 1809 constitue les fabriques comme un établissement public; il les rend indépendantes des communes, et rend propres aux premières les règles qui régissent l'administration des secondes.

Cependant, comme antérieurement à ce décret les églises avaient déjà une administration quelconque, avantage que ne possédaient pas encore les autres établissements ecclésiastiques, on vient de voir que le législateur les suppose propriétaires des biens à elles rendus.

Le 6 novembre 1813, un décret qui a été fait pour les pays réunis, mais que la jurisprudence de l'administration et des tribunaux a constamment appliqué à l'ancienne France, constitue en établissements publics, sous le rapport même temporel, les cures, les évêchés, les chapitres, les séminaires; il règle l'administration de leurs biens; il rend cette administration distincte de celle de l'État, de celle des communes et des fabriques. C'est l'évêque, le curé, le chapitre, qui administrent les biens de leurs menses respectives; c'est un bureau composé d'eccléciastiques, qui administre les grands et petits séminaires.

Le 2 janvier 1817, une loi donne à tous les établissements ecclésiastiques légalement reconnus la faculté d'acquérir et d'aliéner les immeubles productifs ou non productifs, et par suite, leur attribue le droit de les administrer.

Nous ne parlons pas des décrets spéciaux qui, antérieurement à cette loi, et même au décret du 6 novembre 1813, avaient reconnu et doté des mêmes priviléges plusieurs communautés, celle des Sœurs de la Charité, celle de diverses congrégations hospitalières

le séminaire des Missions-Étrangères, les religieux du Mont Saint-Bernard, etc. Voici maintenant ce qu'il faut conclure de cette marche de notre législation.

1° C'est que l'on ne peut opposer des lois et décrets dans lesquels il n'est question que de remise et non de restitution, à une époque où les établissements ecclésiastiques n'étant pas constitués ne pouvaient par là même former aux yeux de la loi une personne morale capable de propriété. Pendant cette période de temps, les édifices et les biens rendus sont affectés à perpétuité à un service religieux; la nature de ce service est déterminée : L'État se dessaisit de ces immeubles, le ministre des cultes déclare qu'ils n'appartiennent à personne. Mais il ressort évidemment de la pensée du gouvernement, qu'il renonce à tout jamais à les reprendre et à les détourner de leur sainte destination. Ils font, dans cette même pensée, partie du domaine public, mais ils ne font plus partie du domaine de l'État.

C'est ainsi que les auteurs l'ont compris, du moins par rapport aux églises paroissiales, dont MM. Toullier [1], Henryon de Pansey [2] et Dupin [3] attribuent la propriété aux communes.

C'est ainsi que l'ont compris les cours royales de Nancy [4], de Poitiers [5], de Paris [6], et la cour de cassation [7], qui attribuent cette même propriété tantôt aux fabriques, tantôt aux communes, jamais à l'État. Il est vrai que rien de semblable n'est décidé pour les évêques; nous dirons tout à l'heure pourquoi.

[1] *Droit civil*, tom. 3, pag. 32. — [2] *Pouv. municip.*, pag. 162. — [3] *Introductions aux loix des communes*, p. 116. — [4] 18 mai 1827. — [5] 29 février 1835. — [6] 29 décembre 1835. — [7] 6 décembre 1836.

2° Aussitôt que les lois ont eu constitué les établissements ecclésiastiques, le langage change ; les biens, les édifices ne leur sont plus seulement remis, ils leur sont restitués. Plusieurs décrets n'ont pas même attendu, ainsi que nous l'avons remarqué, l'organisation définitive des fabriques, pour attribuer aux églises la propriété de certains biens et de certains édifices.

3° Ce qui n'a pas été contesté pour les églises paroissiales aurait dû être aussi certain pour les palais épiscopaux, les séminaires et les cathédrales. Mais la question n'a jamais été discutée jusqu'à la loi qui vient de décréter l'aliénation de l'ancien terrain de l'Archevêché de Paris. Dès lors il n'y a pas lieu d'examiner la valeur des actes administratifs qui avaient rendu ces édifices à leur première destination. Mais ils s'expliquent à merveille, quand on fait attention que ce qui n'avait été qu'une remise tant que les établissements n'étaient pas reconnus aptes à administrer, à aliéner, à acquérir, a dû prendre un autre caractère lorsque les lois ont décrété cette aptitude, cette capacité.

Après les lois et décrets qui constituaient la capacité, l'administration déclarait les biens rendus hors du commerce. Elle refusait même le don d'objets consacrés au culte. C'est ainsi que le conseil municipal de Metz ayant offert à l'impératrice Joséphine une cuve de porphyre, pour orner le château de la Malmaison, le ministre des cultes annula la délibération, par le motif que cet objet qui servait de fonts baptismaux, étant consacré au culte, ne pouvait être aliéné par le conseil. Depuis, c'est à l'administration ecclésiastique que le pouvoir a toujours eu recours quand il s'est agi d'aliéner, d'échanger, d'acquérir.

§ IV.

Les cathédrales, les palais épiscopaux et les séminaires rendus depuis 1801, *appartiennent au diocèse, et non point à l'État ou au département.*

Cette question n'avait point encore été discutée, lorsque Mgr l'Archevêque de Paris réclama le terrain de l'ancien palais archiépiscopal, par sa déclaration du 4 mars 1837.

Le ministre des cultes avait seulement supposé que l'État était propriétaire de ces édifices. Dans une circulaire du 5 janvier 1836, adressée à tous les évêques, il réclamait l'exécution de l'art. 12 de la loi du 22 avril 1833, ainsi conçu :

« Aucun logement ne sera concédé ou maintenu dans » les bâtiments dépendants du domaine de l'État, qu'en » vertu d'une ordonnance royale.

» Chaque année un état détaillé des logements ac- » cordés en vertu du paragraphe précédent sera an- » nexé à la loi des dépenses. Cet état ne sera pas nomi- » natif, mais il indiquera la fonction ou le titre pour » lesquels le logement aura été accordé [1]. »

[1] Voici en quels termes le ministre réclame l'exécution de cet article :

« Ces prescriptions ont été remplies pour tous les services dépendants des divers ministères.

» Le ministre des cultes seul avait pensé jusqu'ici que la destination des édifices diocésains était assez explicite pour dispenser de satisfaire à ces formalités à leur égard; mais, en présence de M. le ministre des finances et des commissions des chambres, je ne puis

La loi ne fait mention, ni dans cet article, ni dans aucun autre, des bâtiments diocésains, comme appartenant à l'État ; et il paraîtrait que le ministre des cultes avait au moins des doutes à cet égard, puisqu'il avoue, dans la circulaire que nous venons de citer, que *les prescriptions de la loi* avaient *été remplies par tous les services dépendants des divers ministères*, avant qu'il se fût avisé d'y satisfaire pour le ministère qui lui est confié. Il est vrai qu'il ne convient pas que ce fût par suite de l'opinion où il était que la propriété apparte-

différer plus longtemps de fournir les renseignements exigés, et qui doivent accompagner la présentation du budget de 1837.

» Je vous prie donc, Monseigneur, de faire remplir, sans aucun retard, et de me renvoyer immédiatement l'état dont je vous adresse ci-joint deux cadres en blanc.

» Il suffit d'établir, pour la cathédrale, le nombre des pièces occupées pour le logement du suisse ou gardien, du sonneur ou d'autres personnes attachées au service de l'église. Quant à la maitrise, on indiquera ce qui compose le logement du portier, ceux du supérieur ou des professeurs et des domestiques. Les dortoirs pour les enfants, les classes et les pièces de service ne seront point mentionnés.

» Pour l'évêché, on doit donner le nombre des pièces occupées pour le logement de l'évêque, y compris l'appartement d'honneur ; celles qui serviraient au logement des vicaires généraux, du secrétaire, de l'archiviste, du concierge, des domestiques et autres commensaux de l'évêché. Les pièces vacantes ou les pièces de service n'ont pas besoin d'être énumérées.

» Pour le séminaire, on indiquera de quoi se compose le logement du supérieur, de chaque directeur ou professeur, du portier et de chaque domestique. Ni les cellules des séminaristes, ni les salles d'exercices ou de service ne sont dans le cas de figurer sur le tableau. »

Le ministre ajoute que s'il y a un édifice n'appartenant pas à l'État, il sera inutile d'en faire mention sur l'état autrement que pour mémoire.

nait au clergé; mais enfin, il dit formellement qu'il avait d'abord jugé la formalité inutile.

Les évêques n'ont pas réclamé contre la supposition du ministre, parce qu'ils ont sans doute jugé que l'interprétation qu'il donnait à la loi ne pouvait la suppléer; parce que surtout ils ont pensé que la réclamation serait inutile.

Il ne nous appartient pas de blâmer les premiers pasteurs; mais il est certain que des réclamations mesurées, et ils ne peuvent en faire d'autres, lorsqu'elles sont fondées sur la justice, exprimées avec dignité et fermeté, produisent toujours un bon effet. Le silence a au contraire des inconvénients graves. Dans cette circonstance, le ministre a conclu que les évêques regardaient les édifices diocésains comme une propriété nationale. Cette conclusion a été tirée également par des jurisconsultes éclairés. Et cependant nous avons la certitude qu'une pareille concession était loin de la pensée de l'épiscopat.

Quoi qu'il en soit, les édifices diocésains ne sont point propriété de l'État, si la loi qui les a confisqués est nulle, si cette nullité n'a point été réparée par un acte subséquent. Or, voilà ce que nous avons déjà prouvé. Les édifices n'appartenaient pas à la nation; ils ne lui appartiennent pas aujourd'hui. Les évêques avaient bâti des palais pour eux et leurs successeurs; ils l'avaient fait avec le revenu de leur mense. La propriété de ces édifices constituait une fondation; ils n'avaient jamais pensé à la donner à l'État; l'État n'avait aucun motif pour s'en emparer, aucun titre, aucun prétexte. Dans le concordat, loi civile, politique et religieuse tout à la fois, le pape, au nom des établisse-

ments ecclésiastiques, a fait l'abandon de certains biens; il n'a point fait l'abandon des édifices diocésains. Des décisions postérieures y ont compris des biens non mentionnés dans le concordat; mais ces décisions distinguent toujours les biens restés dans les mains du domaine, de ceux affectés au culte catholique. Il y a d'autres décisions qui déclarent formellement que ces derniers appartiennent à l'Église. Enfin ces édifices ont été rendus par le gouvernement à leur destination primitive; et nous allons prouver que cette remise était un vrai dessaisissement de propriété, supposé que l'État possédât un droit de ce genre. Nous prions le lecteur de se rappeler ici tous les arguments produits dans le cours de cet écrit, et surtout dans les paragraphes 3, 4, 5 du chapitre II, et dans les paragraphes 1, 2 du présent chapitre. A ces raisons qui, à nos yeux comme aux yeux de tous ceux qui ne veulent pas laisser dans la société le principe le plus immoral, le plus menaçant pour toutes les propriétés, le plus propre à nous replonger dans le chaos des révolutions, nous consentons, ou plutôt nous nous résignons à ajouter celles qui se tirent de notre législation actuelle. Nous invoquerons: 1° l'acte de remise ou de restitution de ces édifices; 2° la manière dont les lois ont réglé leur administration.

La remise n'a pas été faite de la même manière à l'égard des cathédrales, et à l'égard des deux autres espèces d'édifices, c'est-à-dire des palais épiscopaux et des séminaires. Il est nécessaire de faire cette distinction : on va en voir le motif.

Les églises cathédrales ne sont pas nommées dans l'art. 75 de la loi du 18 germinal an X, mais elles y sont comprises. L'article est ainsi conçu :

« Les édifices anciennement destinés au culte catho-
» lique, actuellement dans les mains de la nation, à
» raison d'un édifice par cure et par succursale, seront
» mis à la disposition des évêques, par arrêté du pré-
» fet du département. »

Nous prouverons § 7 que ces églises sont plus probablement la propriété des paroisses. Nous venons de prouver § 3 qu'elles n'appartenaient pas à l'État. Les auteurs et les cours sont unanimes sur ce point de droit. Cependant le législateur, par un motif que nous avons indiqué, ne dit point que les églises seront *restituées*, mais *remises*. Nous ajoutons maintenant que l'article 75 est applicable aux cathédrales, parce qu'elles sont toutes, par le fait, des paroisses. Quand toutes les églises du royaume sont abandonnées par l'État, on ne voit pas pourquoi les cathédrales, qui au titre d'églises paroissiales joignent celui d'églises diocésaines, seraient exceptées. Mais ce qui n'est point dans la loi du 18 germinal an X, se trouve en des termes formels dans le concordat, qui est aussi une loi. Il est dit dans l'article 12 : « Toutes les églises *métropolitaines, cathé-*
» *drales,* paroissiales et autres non aliénées, nécessaires
» au culte, seront remises à la disposition des évêques.»
Les termes, comme on voit, sont identiques, les raisons sont les mêmes en faveur des diocèses et des paroisses; on peut donc appliquer aux premiers les raisons que nous invoquerons bientôt en faveur des dernières, sur la propriété desquelles la jurisprudence est aujourd'hui unanime contre le droit prétendu de l'État.

Voici maintenant les raisons légales qui militent également en faveur de tous les édifices diocésains.

La grande difficulté que font les jurisconsultes, qui s'embarrassent peu du droit naturel, du droit public de toutes les nations, de celui qui a régi la France pendant quatorze siècles, et enfin d'un traité solennel qui est aujourd'hui loi de l'État, c'est que le législateur n'a pas rendu les anciens palais épiscopaux et les séminaires par un décret, mais par un simple acte administratif. Nous sommes vraiment dispensés de répondre à une telle difficulté, après tout ce que nous avons dit. Cependant nous prenons l'acte de remise tel qu'il est en effet, comme un simple acte administratif; et nous disons que cet acte est une restitution, parce que la propriété a cessé pour l'État, au moment qu'il a abandonné tous les droits qui la constituent. Il a donne l'usage à l'établissement légal appelé évêché, c'est-à-dire à l'évêque et à ses successeurs ; il l'a donné pour toujours. En affectant un édifice à un établissement perpétuel, il a fait une renonciation perpétuelle. Qu'est-ce qu'une propriété dont on ne fait rien pour soi-même ? L'État ne jouit pas comme État, c'est évidemment l'évêché ou le diocèse.

Si l'on rapproche cette remise de l'art. 13 du concordat, qui a excepté ces édifices de ceux à la propriété desquels l'Église avait renoncé, il faudra en conclure qu'en les rendant à leur destination, le gouvernement n'a fait qu'exécuter le traité conclu avec le pape, et l'engagement qu'il avait pris de pourvoir aux besoins du culte. S'il ne les a pas rendus tous, cela prouve qu'il n'a fait son devoir qu'imparfaitement. Mais en usant de sa force pour ne rendre que ce qui lui était inutile, il a voulu restituer, cela n'est pas douteux. Cette circonstance explique à elle seule le mode de res-

titution qu'il a adopté. Si cet acte n'a pas été prescrit par une disposition spéciale, il était la conséquence rigoureuse d'un traité qui a force de loi; cela nous suffit. La restitution résulte plus clairement de la manière dont les édifices diocésains sont administrés. S'ils avaient été et s'ils étaient encore *biens nationaux*, on laisserait à la régie des domaines le droit d'en surveiller l'usage, et, pour les palais épiscopaux, de constater l'état des lieux au départ ou au décès de chaque titulaire. C'est à cette même régie qu'il appartiendrait de faire les réparations nécessaires mises par les lois au compte du nu-propriétaire. Or, rien de tout cela ne se pratique; et, cependant, ce sont toutes ces choses qui indiquent un bien de l'État. Encore si cette conduite de la régie n'était qu'une omission ou une violation de la loi; mais c'est la loi, au contraire, qui lui défend de faire les actes dont nous venons de parler, et qui les confie à la fabrique, s'il s'agit d'une métropole ou cathédrale; à l'évêque, s'il s'agit du palais épiscopal; au bureau du séminaire, s'il est question de ce dernier établissement.

Le décret du 30 décembre 1809 a constitué les fabriques des métropoles ou cathédrales comme celles des autres églises; elles en ont l'administration; elles pourvoient à leurs besoins; elles le répareraient avec leurs revenus si elles en avaient de suffisants. L'État y pourvoit aussi; mais voici comment. D'abord, c'est pour suppléer à l'insuffisance des ressources de ces églises: c'est un secours qu'il donne. Il en donne aussi pour l'achat des ornements et des vases sacrés; dira-t-on qu'il en est propriétaire? Et cependant ces objets sont bien souvent intégralement acquis par lui. S'il

était propriétaire, il devrait réparer les édifices diocésains avec le budget du ministère des finances; c'est avec le budget du ministère des cultes. Or, quel est le caractère des fonds alloués au clergé catholique sur ce budget? C'est une indemnité. Que telle soit sa nature, c'est ce qui résulte clairement de l'obligation où est le gouvernement de dédommager l'Église de la perte de ses anciens biens, et de l'engagement implicite qu'il a pris en rétablissant le culte catholique, de pourvoir à ses besoins.

L'État y pourvoit; mais depuis quand? Depuis douze ans seulement. Cette circonstance est plus décisive encore. Si on conclut la propriété de l'État uniquement de la charge qu'il s'est imposée, il n'est donc propriétaire que depuis douze ans. Antérieurement à 1825, c'était aux départements à supporter les réparations et autres dépenses des cathédrales. Faudra-t-il en conclure aussi, que, de 1801 à 1825, les départements ont été propriétaires? Cette conséquence a été tirée par quelques personnes; nous allons prouver que ce droit est chimérique. Mais, pour le moment, qu'il nous suffise de remarquer, qu'il est impossible de concevoir une propriété passant d'une main dans une autre, sans titres, sans aucun acte translatif, et sans autre motif qu'une allocation donnée à la cathédrale ou par les habitants d'une partie du territoire, intéressés à la conserver, et voulant la conserver, ou par l'État sur qui pèse la charge de l'indemniser et de la secourir comme tous les autres services publics, alors même que l'indemnité ne serait pas due à titre de restitution.

Ce n'est pas tout. Il y a un décret du 15 ventose an XIII, qu'on a cité plusieurs fois dans la discussion

soulevée dans les journaux, à l'occasion du projet de loi qui aliène le terrain de l'Archevêché, mais sur lequel nous croyons pouvoir faire un raisonnement plausible, qui n'a pas été fait. Ce décret dispose, art. 1er, que les biens et rentes non aliénés des anciennes cathédrales et métropoles, et des anciens chapitres de ces églises, seront rendus aux fabriques des cathédrales et métropoles rétablies en 1801, et qu'ils leur *appartiendront* désormais.

Les fabriques représentent ici les diocèses; rien de plus certain, puisque l'église est diocésaine. Voilà donc un décret qui rend les biens, qui les rend en toute propriété; et l'on voudrait que l'édifice entretenu et orné par les revenus de ces biens n'eût pas été restitué! Mais c'est là une assertion absurde, très-absurde! Quoi! ce qu'il y a de plus essentiel, l'édifice sacré, les pierres du sanctuaire, la chaire épiscopale, l'autel, tout cela serait la propriété de l'État, c'est-à-dire un bien profane! et les fermes, s'il y en a, seraient une propriété ecclésiastique, un bien sacré! C'est par un raisonnement semblable que nous établirons que les églises paroissiales doivent appartenir à la paroisse et non à la commune.

Dans un rapport fait à la Chambre des Députés le 13 juin 1836, M. Vitet s'exprime ainsi : « Lorsque le culte » fut rétabli, la loi du 18 germinal an X ordonna que » les églises paroissiales non aliéniées seraient remises » aux communes [1]; mais elle ne statua rien de sem» blable par rapport aux cathédrales; elle les laissa

[1] M. Vitet commet ici une erreur; les églises paroissiales n'ont pas été remises aux communes, mais *mises à la disposition de l'évêque*, par l'art. 75 de la loi qu'il cite.

» entre les mains de l'État [1], parce qu'en effet il n'y
» avait pas moyen de les transmettre ni aux communes
» ni aux départements. Une cathédrale est l'église du
» diocèse; elle n'est pas celle de telle ou telle ville; et
» comme d'un autre côté les circonscriptions des dio-
» cèses ne correspondaient pas à celles des départe-
» ments, l'État seul évidemment pouvait être proprié-
» taire des cathédrales. »

Cela n'est rien moins qu'évident. Car si, ni la commune, ni la ville, ni le département n'ont qualité pour revendiquer la cathédrale, la cathédrale elle-même a ce droit; elle forme un être moral comme toutes les églises paroissiales du royaume. Les lois la reconnaissent apte à posséder ; le décret du 15 ventose lui restitue des biens; la loi de 1807 l'autorise à en acquérir, etc. Il y a au *Bulletin des Lois* un grand nombre de legs faits aux cathédrales; l'administration de ces églises les a acceptés. Ne serait-il pas absurde de dire : Ni les départements, ni la commune ne peuvent être propriétaires de ces legs : donc ces legs appartiennent à l'État?

Le diocèse est aussi un être moral, dont la capacité pour posséder est reconnue; il pourrait, à défaut de fabrique, acquérir pour la cathédrale.

M. Vitet ajoute : « Aussi les cathédrales n'ont jamais
» cessé depuis le concordat d'être considérées comme
» faisant partie du domaine. » Cela n'est pas exact. C'est

[1] C'est là la question. Nous venons de prouver que le concordat a statué sur ces églises comme sur les églises paroissiales, et que d'ailleurs ayant toutes cette dernière qualité, il y avait pour l'État la même raison de s'en dessaisir.

dans la circulaire du 4 janvier 1837 que cette supposition est faite pour la première fois.

Un journal fort estimable, dans un article rédigé par un jurisconsulte distingué, cite comme supposant les édifices diocésains propriété de l'État, une circulaire ministérielle du 21 germinal an X; une ordonnance du 7 avril 1819; la loi du 26 juillet 1829, art. 8, et l'ordonnance du 4 janvier 1832. Nous avons consulté ces documents, mais il n'est question dans les trois derniers que du mobilier des évêchés et de celui des bâtiments civils, occupés par des fonctionnaires publics. Dans le premier, le ministre écrit aux préfets de rendre à l'évêque l'ancien palais épiscopal, s'il n'est pas aliéné, ou trop dégradé, ou occupé par une administration publique. Quant à la cathédrale, il prescrit de la rendre, si elle n'est pas aliénée, et ne dit nulle part que l'État est propriétaire. (*Voyez cette circulaire aux pièces justificatives*, n° 1.)

On peut tirer aussi une induction en faveur des églises diocésaines des dispositions du décret de 1809, et de la loi du 2 janvier 1817. L'une et l'autre reconnaissent les fabriques des cathédrales propriétaires de certains biens. L'église doit être le premier, à moins qu'un établissement étranger ne l'ait achetée ou fait construire.

Tout en défendant le droit des fabriques sur les biens qui leur ont été restitués ainsi que sur leurs églises, MM. Portalis et Barthe ont attribué à l'État la propriété des cathédrales et des palais épiscopaux. La question n'ayant jamais été débattue et les ayant sans doute fort peu occupés jusqu'ici, leur autorité semble moins décisive. Voyons si leurs arguments auront plus de

poids. M. Portalis allègue le silence de la loi et la charge supportée par l'État de réparer ces édifices. Nous avons répondu (*pag.* 82-85), et nous allons continuer de répondre à ces deux difficultés, en parlant des palais épiscopaux et des séminaires.

A l'égard de ces édifices comme pour les biens qui peuvent en dépendre, la régie des domaines n'est investie d'aucun des droits qui pourraient faire supposer que l'État est propriétaire.

Le décret du 6 novembre 1813 ne lui confie point la conservation des titres, la perception des revenus, le contrôle de leur emploi. C'est l'évêque qui, au nom de l'établissement appelé évêché, jouit et administre, sauf la surveillance du ministre des cultes. Si l'État était propriétaire, cette même surveillance appartiendrait au ministre des finances.

Le même système est suivi pendant la vacance. Ce n'est point la régie des domaines qui fait gérer provisoirement les biens, et qui agit contre les héritiers du bénéficier, pour le contraindre aux réparations usufruitières. Le ministre des cultes nomme un commissaire spécial, qui reçoit les ordres de lui seul. En tout cela, on se conforme aux anciennes lois de la régale, que l'art. 33 du décret remet en vigueur.

« Quel caractère de propriété présente, dit-on, un » immeuble dont on n'a pas la propriété, qu'on ne » peut ni aliéner ni transmettre? » C'est là la question. Si le diocèse est propriétaire, l'évêque peut aliéner, avec l'autorisation du gouvernement. L'exemple ne s'est pas encore présenté, parce qu'il n'y a vraiment pas de raison pour que l'évêque vende une maison qui est nécessaire à lui et à ses successeurs. Mais, encore

un coup, s'il y avait des raisons, l'édifice pourrait être aliéné et il devrait l'être par l'évêque, sauf l'autorisation du gouvernement, et à ne faire la vente qu'au nom et au profit du diocèse. On dit que l'État est propriétaire des évêchés qu'il a rendus. Mais jusqu'à la vente du terrain de l'Archevêché, il est sans exemple qu'il ait aliéné. Il s'agit de savoir si ce fait unique est légitime. Nous avons prouvé par une foule de raisons qu'il ne l'est pas.

M. de La Borde ajoute que les évêques ne peuvent le transmettre. Le contraire est évident, puisqu'il passe d'un titulaire à l'autre.

Il dit enfin qu'on est obligé chaque année de dresser l'inventaire et de l'envoyer au domaine. Ceci est faux. On envoie l'inventaire du mobilier, et non celui de l'édifice; et il est vrai que le mobilier appartient à l'État.

Les mêmes raisonnements peuvent être faits en faveur des séminaires, dont les biens sont régis par une administration indépendante de celle des domaines. Concluons donc que ces propriétés, que le même décret appelle *biens du clergé, biens que possède le clergé,* ne sont pas biens de l'État.

Jusqu'ici il n'était venu à la pensée d'aucun jurisconsulte ni à celle du gouvernement, de contester la propriété des biens ruraux rendus aux menses épiscopales, par le décret du 6 novembre 1813. Ce n'est qu'en 1837 que l'on a levé un doute absurde à ce sujet, par l'assertion générale, mais très-claire et en même temps incroyable, que l'État n'avait rien restitué au culte catholique. Nous pouvons ne tenir aucun compte de ce doute suffisamment éclairci par tout ce que nous

avons dit, et plus que détruit par l'autorité de tous les jurisconsultes. Mais si, comme il n'en faut pas douter, ces biens sont ecclésiastiques, et ont cessé d'être nationaux, n'est-il pas déraisonnable, ainsi que nous l'avons dit pour les cathédrales, de contester la propriété de l'édifice, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus essentiel, alors que l'on accorde la propriété des immeubles productifs? Tout n'est-il pas égal, puisque les uns et les autres ont été frappés de la main mise nationale [1], et également rendus à leur destination? Nous nous arrêterons fort peu à réfuter ceux qui soutiennent que les départements sont propriétaires.

Ici nous pourrions reproduire tous les arguments qui nous serviront à revendiquer les églises en faveur des paroisses. Nous dirions que l'être moral appelé département est aussi distinct du diocèse que la commune l'est de la paroisse.

Après avoir établi la nullité de l'aliénation que le concordat n'a point subséquemment validée, nous pourrions ajouter que les palais épiscopaux et les séminaires appartenaient à des diocèses qui avaient une autre circonscription territoriale que nos départements, et qu'il est inique d'enlever, par exemple, aux habitants des six ou huit diocèses qui composent aujourd'hui le diocèse d'Avignon, des propriétés consacrées au culte, pour les donner à un établissement civil. En les donnant au diocèse actuel, on suit la règle prescrite

[1] Cette assimilation est certaine pour les biens dont l'administration est réglée par le décret du 6 novembre 1813, puisqu'ils avaient tous été confisqués par suite de la loi de 1789, et rendus ensuite au clergé.

pour toutes les fondations civiles et religieuses [1]. Mais ces considérations et beaucoup d'autres sont inutiles pour répondre aux défenseurs des droits des départements ; ils ne raisonnent que d'après la loi civile. Hé bien ! cette loi ne dit rien pour eux. Pas une disposition qui fasse le transfert; pas une décision, quelle qu'elle soit, qui le mentionne. On n'invoque que la charge qui leur a été imposée pendant quelques années, et qui n'existe plus. Mais il est évident, comme nous en avons fait la remarque, que ce n'est pas là un titre.

Nous n'admettrions pas même celui qui résulterait d'une construction faite par le département, dans le cas du moins où l'ancien palais épiscopal lui aurait été concédé. Le nouveau ne serait alors qu'une compensation de la perte faite par le diocèse.

Ce que nous disons du département pour un cas spécial, nous ne craignons pas de le dire de l'État pour tous les cas. Il a pris tous les biens du clergé, y compris les palais épiscopaux. S'il a retenu ces derniers, en les remplaçant il ne donne qu'une indemnité, et rien de plus.

Les mêmes principes nous paraissent applicables aux séminaires. On n'a fait que les indemniser, et encore très-imparfaitement, en remplaçant ceux de leurs bâtiments qui ont été donnés aux villes, à l'Université, ou qui ont été retenus par l'État.

Notre dernière conclusion est facile à tirer. L'État

[1] Si, par exemple, il était impossible de conserver une école, fondée dans un village, en donnerait-on les revenus à l'hospice de la commune voisine? Ne croirait-on pas plus raisonnable de les affecter à l'école qui peut recevoir les enfants que les fondateurs ont voulu faire élever?

ne peut aujourd'hui déposséder les établissements ecclésiastiques que pour la même cause et avec les mêmes formes qui autorisent à exproprier un particulier. Si, par exemple, le percement d'une rue, si un alignement exige le sacrifice de la propriété, on peut invoquer contre les établissements ou les titulaires ecclésiastiques, les lois du 8 mars 1830 et 7 juillet 1833. Mais il faut des procès-verbaux *de commodo et incommodo,* pour déterminer l'objet et la nécessité du sacrifice; mais l'intéressé est admis à faire des oppositions; ces oppositions doivent être instruites et jugées contradictoirement; mais il faut une indemnité préalable, et l'État n'est pas le juge et l'arbitre de cette indemnité; il appartient aux tribunaux seuls de prononcer.

§ V.

Examen des principes de MM. Dumon, Delaborde et Fréteau de Pény, et des jurisconsultes, sur la propriété des édifices diocésains, et sur celle des biens ecclésiastiques en général.

Ces MM. ont été rapporteurs; le premier, de l'acte par lequel le ministre des cultes a déféré au conseil d'État la Déclaration de M. l'Archevêque de Paris [1]; le second, du projet de loi voté par la chambre des députés [2]; le troisième, de celui voté par la chambre des pairs [3].

Tous les trois ont émis des principes semblables, et on ne peut plus menaçants pour l'Église de France. Que le clergé ne s'y trompe point; jusqu'en 1837 au-

[1] Voyez *Pièces justificatives*, n° v.—[2] *Ib.*, n° vii. —[3] *Ib.*, n. viii.

cune atteinte de ce genre n'avait été portée aux principes qui consacrent les droits temporels des établissements ecclésiastiques. On va en juger par l'exposé suivant, que nous ne saurions trop recommander à l'attention, au zèle et aux lumières de l'épiscopat, de tous les prêtres et de tous les catholiques français, et aux méditations de tous les jurisconsultes qui savent s'élever au-dessus de l'intelligence d'un arrêt, ou de la dissection d'un article de loi.

On a dit : 1° Que par le fait, l'Église ne pouvait ni aliéner ni transmettre ses biens; qu'elle n'était pas propriétaire;

2° Qu'elle n'avait pas même la capacité de la propriété;

3° Qu'il y avait de justes motifs de lui refuser cette capacité.

Nous avons besoin de démontrer d'abord que ces assertions ont été produites; ce qu'on a peine à croire, alors même qu'on les lit, et ce qu'il faut pourtant rendre évident, afin que le danger soit bien connu. Nous n'aurons pas de peine ensuite à les réfuter.

On a donc dit, en premier lieu, que l'Église, ou ce qui revient au même, les établissements ecclésiastiques n'étaient pas propriétaires.

« En 1801, dit M. Dumon, tous les biens ecclésiastiques étaient devenus nationaux; *les églises, les évêchés, les séminaires, les presbytères* faisaient partie du domaine de l'État. L'État remet à la disposition des évêques d'anciens édifices ecclésiastiques; mais s'il accorde le libre *usage*, il n'accorde pas *la propriété*. »

Aucune espèce d'édifice n'est oublié; tous sont deve-

venus nationaux; aucun n'a été rendu en propriété.

M. de La Borde, parlant de ces mêmes édifices, ne tient pas un autre langage : « Quel caractère de pro- » priété, dit-il, présente un immeuble qu'on ne peut ni » aliéner ni transmettre [1]?... L'erreur de ceux qui » défendent cette thèse, est de confondre toujours le » mot affectation avec celui de propriété; et c'est ainsi » que différentes applications de l'article 72 de la loi » du 18 germinal an X se contredisent, mais sans jamais » signifier autre chose, qu'un état *destinataire, déten-* » *teur, une possession, une jouissance*, et non *une* » *propriété*. » Ces paroles nous dispensent de tout commentaire. Il est évident que M. de La Borde conteste à l'Église toute espèce de propriété.

M. Fréteau de Pény, tout en flétrissant la destruction de l'Archevêché, tout en demandant qu'un palais soit construit pour le premier pasteur de ce diocèse, consacre la doctrine de MM. Dumon et de La Borde. L'art. 12 du concordat avait stipulé, que « *toutes les* » *églises métropolitaines, cathédrales, paroissiales et* » *autres non aliénées nécessaires au culte, seraient* » *remises à la disposition des évêques.* »

« Par cet article 12, dit M. le rapporteur, l'État ac- » corde la remise à la disposition des évêques, des églises » non aliénées nécessaires à l'exercice du culte. Est-ce » là une disposition générale ? Cette stipulation con- » tient-elle un abandon plein et entier, une dessaisis- » sement absolu des objets même auxquels elle s'ap-

[1] Nous avons déjà répondu à cette assertion dans le § précédent, dans le § Ier du chapitre Ier, et dans plusieurs autres parties de cet écrit. L'exemple des mineurs suffit seul pour réfuter M. de La Borde.

» plique ? Y a-t-il aliénation de ces objets en faveur » de tel ou tel individu, de tel ou tel établissement ? » Nullement. C'est une *simple affectation* aux besoins » du culte, des édifices nécessaires à ces besoins, faite » par l'État comme propriétaire de ces édifices : l'État » ne dit pas qu'il *renonce à sa propriété;* il *concède* » seulement l'*usage :* il ne dit pas qu'il *cède* ces édi- » fices d'une manière absolue; il les consacre à l'exer- » cice du culte, et c'est dans cette vue qu'il les remet » aux chefs du culte, c'est-à-dire aux évêques..... » L'État s'est toujours considéré, a toujours agi *comme* » *propriétaire* de ces mêmes édifices..... Il les livre à » l'exercice du culte sans condition d'*aliénation,* sans » renoncement *aux droits* et aux charges de la *pro-* » *priété.*

» Il a donc toujours été bien compris et il faut en- » core reconnaître que, dans la remise faite par l'ar- » ticle 12 du concordat, il n'avait été nullement ques- » tion de *transmission de propriété,* mais seulement » d'une concession d'*usage;* qu'il n'y avait eu aucune » *aliénation* des édifices remis, mais seulement *affec-* » *tation* de ces édifices à un service public. »

Personne ne doutera maintenant que ce ne soit un parti pris de contester au clergé la propriété *des métropoles, des cathédrales, des églises paroissiales et des presbytères* formellement mentionnés dans l'article 12 du concordat.

Nous savons que telle n'est pas l'opinion des employés du ministère des cultes, et nous ne pouvons que les en féliciter. Ils croient seulement que l'État est propriétaire des cathédrales et des autres édifices diocésains. C'est déjà beaucoup trop sans doute, mais enfin

ils nous font grâce des presbytères et des églises paroissiales. Il paraît qu'ils n'avaient pas compris d'abord toute la portée des paroles de MM. Dumon et de La Borde; mais leur doute ne pouvait être de longue durée, et en effet, on assure qu'il a entièrement disparu. Mais ce qui est plus extraordinaire, c'est qu'ils n'aient pas lu ou saisi un *considérant* très-clair de l'ordonnance contresignée par M. Persil (21 mars 1837); on y lit : « Considérant que M. l'archevêque de » Paris, etc., qu'en revendiquant par ces motifs et » comme propriété de l'Église des terrains et emplacements qui appartiennent à l'État, il a méconnu » l'autorité des lois ci-dessus visées (celle de 1789 et » autres), qui ont réuni au domaine de l'État les biens » ecclésiastiques, et lui ont conféré un droit *de propriété* que n'ont pas *modifié les affectations* consenties par le concordat de 1801 et les articles organiques du 18 germinal an X, etc. » Or, quelles sont ces affectations qui ont laissé subsister le prétendu droit de propriété acquis par la loi de 89? Ce sont toutes les églises et tous les presbytères, car il n'y est question que de ces édifices. Aussi l'auteur du *considérant,* immédiatement après le texte que nous venons de citer, ajoute-t-il : *Les palais archiépiscopaux et épiscopaux ne sont pas même compris* dans l'affectation. Ainsi nul doute sur l'opinion de M. Persil. Le concordat et la loi organique ont *affecté* les églises au culte, ils ne les ont pas restituées; et ils ont fait moins encore pour les évêchés. Le clergé ne sera que médiocrement rassuré, quand il verra, d'un côté un accord si effrayant entre tous les hommes investis de la confiance du pouvoir, et de l'autre l'opinion silencieuse de deux ou trois

5

employés. Quant à M. Fréteau, il s'explique trop bien pour que tout le monde ne saisisse pas la pensée qu'il tourne et retourne dans tous les sens afin de pénétrer dans les esprits les plus obtus. Et comme si ce n'était pas assez de tout ce qu'il vient de dire, il ajoute : « Si » *la propriété* de l'État demeure *certaine* à l'égard des » objets dont parle l'article 12 du concordat (c'est-à- » dire de toutes les églises du royaume), son droit est » bien plus *incontestable* à l'égard des objets dont cet » article ne parle pas. Or, il n'est nullement question, » dans l'article, des édifices destinés à l'habitation des » évêques... Ainsi les évêques n'ont jamais eu le droit » de réclamer les anciens palais épiscopaux comme » une *propriété* cléricale........ »

Des assertions ainsi généralisées ont jeté dans la stupeur tous les jurisconsultes éclairés. Ceux même qui font de la loi immorale de 89 une sorte d'évangile, et qui sont disposés à abandonner à l'État les édifices diocésains, n'ont pu comprendre qu'on effaçât ainsi tout d'un coup une jurisprudence unanime, qui exclut l'État de la propriété des églises; ils n'ont pu comprendre que tous les décrets qui, depuis 1801, ont rendu aux fabriques différents biens, fussent également méconnus. Car il faut remarquer que si M. Dumon et l'auteur de l'ordonnance parlent des édifices, ils n'oublient pas les biens rendus, quelle qu'en soit la nature. Selon eux, les biens ecclésiastiques n'ont été qu'*affectés;* l'État en est propriétaire.

Nous avons cité dans le paragraphe 3e de ce chapitre les arrêts des cours qui, divisées sur la question de savoir si les églises appartiennent aux communes ou aux fabriques, ne le sont jamais pour exclure l'État.

L'opinion des jurisconsultes n'est pas plus équivoque Aux Toullier et aux Henrion de Pansey, nous pourrions ajouter l'autorité de M. Portalis et du barreau du Paris [1], si ce n'était chose notoire pour tous. Nous citons dans le cours de cet écrit les décrets du 15 ventose an XIII (6 mars 1805), du 28 messidor an XIII (17 juillet 1805), le décret du 30 décembre 1809 (voyez l'art. 69), le décret du 6 novembre 1813 (*voyez* surtout l'art. 8, 29 et suiv.), et l'ordonnance du 28 mars 1820 [2].

Ces actes législatifs donnent aux fabriques, tantôt les droits inséparables de la propriété, tels que ceux d'*aliéner*, d'*acquérir*, d'*échanger;* tantôt ils les disent formellement *propriétaires;* tantôt, ce qui revient absolument au même, que les biens qui leur sont rendus leur *appartiennent;* tantôt enfin, ainsi qu'il est dit dans l'ordonnance du 18 mars 1820 : La nue propriété est concédée ou reconnue appartenir à l'établissement appelé cure ou succursale, et l'usufruit à la chapelle vicariale. De l'État, il n'en est pas seulement question.

Enfin, l'administration n'a jamais eu à s'occuper d'un acte d'acquisition, d'aliénation, de restitution, sans reconnaître ou supposer clairement, soit dans une foule de circulaires, soit dans des décisions privées plus nombreuses, soit dans des autorisations plus multipliées encore, que les églises paroissiales, les presbytères, les biens de fabrique et de cure n'apparte-

[1] Voyez diverses consultations rapportées dans le *Journal des Conseils de Fabriques*, et signées de MM. Berryer, Odilon-Barrot, Dupin, Hennequin, etc.

[2] Nous croyons inutile de grossir notre ouvrage du texte de tous ces décrets que l'on trouvera à leur date dans notre *Traité des Paroisses* et dans les *Almanachs du Clergé* de 1834 et 1835

naient pas à l'État. Il est facile à tous ceux qui ont sous la main les archives d'un évêché de s'en convaincre, pourvu qu'ils aient les notions élémentaires de ce qui constitue la propriété, notions plus rares qu'on ne pense [1].

Nous croyons inutile de discuter un à un tous les arguments des rapporteurs. Mais il en est un que nous li-

[1] Témoin l'erreur de M. Fréteau de Pény, qui croit que les secours donnés par l'État pour l'entretien des édifices diocésains, prouvent sa propriété. De ce beau raisonnement, ainsi que nous l'avons montré dans le paragraphe précédent, il s'ensuivrait que cette propriété a appartenu tantôt à l'État et tantôt au département. Pourquoi ne pourrions-nous pas ajouter qu'elle appartient à tous les deux, puisque tous les deux vont quelquefois à leur secours simultanément? et pourquoi aussi en refuser une part aux cathédrales qui ont des revenus suffisants pour leurs grosses réparations. Dans tout cela il n'y a qu'une très-fausse application des articles 605 et 606 du code civil. Dans ces articles, le législateur se borne à fixer les charges de la propriété. Si ces charges en deviennent quelquefois la preuve, ce n'est qu'indirectement.

M. Fréteau donne aussi comme preuve que les palais épiscopaux appartiennent à l'État, que « aucun évêque n'a jamais prétendu être » propriétaire des édifices remis ainsi à sa disposition; aucun ne » s'est jamais cru le droit d'en disposer, d'en changer la nature, la » destination. » Je le crois bien; l'évêque sait que ce n'est pas lui individuellement qui est propriétaire, mais l'évêché, c'est-à-dire la succession des évêques: que ces évêques possèdent pour le diocèse dont ils sont les pasteurs. Qui a jamais eu d'autre pensée? Est-ce que les proviseurs de collége, les administrateurs des hospices, les conseils municipaux sont propriétaires? S'ensuit-il que l'État puisse revendiquer comme sa propriété les biens de tous les colléges, de toutes les communes, de tous les hospices? Voilà cependant ce qu'on dit gravement devant la chambre des pairs. On a bien fait aussi devant la chambre des députés un raisonnement avec lequel on pourrait dépouiller tous les mineurs, puisqu'on a conclu qu'on n'était pas propriétaire de ce qu'on ne pouvait pas aliéner.

vrons à l'intelligence de nos lecteurs. M. Fréteau fait tout ce qu'il peut pour rendre indépendants l'un et l'autre les articles 12 et 13 du concordat. Nous le croyons comme lui; mais ses efforts pour le prouver sont une grande faute. L'art. 12 ne parle pas des palais épiscopaux, mais seulement des églises et des presbytères. Si M. le rapporteur l'avait lié à l'art. 13, il aurait pu soutenir, quoique faussement, que le pape ne réclamait rien de plus parmi les biens non aliénés. Mais en déclarant que *les deux articles ne sont point corrélatifs l'un à l'autre, qu'ils appartiennent à deux ordres d'idées différents*, que *l'art.* 13 *au contraire pose un principe absolu*, on fortifie notre cause.

En effet, cet article n'exprime que l'abandon fait par l'Église des biens aliénés ; donc les autres lui appartiennent, surtout lorsque l'État les lui a rendus. (*Voyez* ce que nous avons dit paragraphe 2e du chapitre III.)

Du reste, comment réfuter sérieusement des conseillers d'État et des pairs de France qui ne lisent même pas les documents qu'ils citent? Nous sommes fâchés de faire des reproches aussi sévères. Nous lisons et relisons, avant de transcrire, tant nous sommes stupéfaits de ce qui frappe nos yeux sans pouvoir arriver jusqu'à notre entendement. M. Dumon a dit : « L'État » remet d'anciens édifices ecclésiastiques, mais il ne » *transmet* pas *la propriété;* il ne l'*aliène pas* en faveur » d'un établissement. Distinction fondamentale que le » conseil d'État a établie relativement à la propriété » des églises et des presbytères, par un avis du 6 plu- » viose an XIII. » Sans doute que si cet avis n'accorde pas formellement la propriété à l'État, il la lui attribuera d'une manière indirecte ou implicite, ou que,

du moins, il la supposera. Hé bien! cet avis dit en propres termes, que c'est la commune qui est propriétaire.

« Le conseil d'État qui, d'après le renvoi fait par Sa » Majesté l'Empereur, a entendu les rapports de la sec- » tion des finances et de l'intérieur, tendant à faire dé- » cider par Sa Majesté Impériale, la question de savoir » si les communes sont devenues *propriétaires* des » églises et des presbytères qui leur ont été abandon- » nés en exécution de la loi du 18 germinal an X,

» Est d'avis,

» Que lesdites églises et presbytères doivent être » considérés comme propriétés communales. »

Il ne resterait plus à M. Dumon qu'à dire que la commune n'est pas un établissement, ou que l'État et la commune sont identiques.

Il ne s'agit pas ici de savoir si cet avis, qui n'a pas été inséré au *Bulletin des Lois*, qui a été implicitement abrogé par des actes postérieurs, et dont la cour de cassation, dans son arrêté du 6 décembre 1836, n'a tenu aucun compte, en ce qui concerne les églises, est un titre valable en faveur des communes[1]. Il s'agit de savoir comment on se moque, non pas d'un public ignorant et crédule, mais de la chambre des pairs et du conseil d'État, quand on veut motiver des décisions défavorables au clergé, des projets de loi et des déclarations d'abus contre un archevêque.

M. Dumon ajoute que le conseil d'État a confirmé l'avis du 6 pluviose par une décision récente. C'est

[1] Voyez plus bas les paragraphes 7 et 8 consacrés aux églises et aux presbytères.

sans doute l'avis que cite M. Fréteau de Pény, à la date du 3 novembre 1836, et sur lequel il s'appuie également. Or, cet avis, qui ne regarde que les presbytères rendus en vertu de la loi du 18 germinal an X, est conforme à celui du 6 pluviose. Nous regrettons de ne pouvoir le citer, mais nous affirmons cette conformité d'après des témoignages certains. Nous affirmons que ce n'est pas l'État, mais les communes qui y sont déclarées propriétaires, contrairement à ce que décide formellement un document d'une autorité supérieure [1] qui l'attribue aux fabriques. Mais nous n'avons pas à discuter ici les droits réciproques de ces deux établissements ; nous nous bornons à prévenir nos lecteurs qu'on ne lit pas plus les avis de 1836, que ceux de l'an XIII. Que serait-ce si M. Dumon avait rédigé cet avis!

Si on nous demandait d'autres preuves pour démontrer l'existence de l'avis du 3 novembre 1836, nous ne pourrions qu'inviter tous ceux qui désireraient le connaître à réclamer ce document *inédit* au ministère de l'intérieur (division des communes) ; il y existe certainement.

S'il est communiqué, nous serons justifié ; s'il ne l'est pas, nous le serons encore. On ne refuse pas d'exhiber des pièces favorables.

Nous ne nous arrêterons pas plus longtemps à défendre les droits des paroisses, ou si l'on veut, des communes contre l'État. Mais puisque les trois rapporteurs ont toujours rendu inséparable la question des églises, des presbytères, de celle des palais épiscopaux, ils ont

[1] L'ordonnance du 3 mars 1825.

eu sans doute leurs raisons. Ces raisons ne peuvent être, ou qu'un système uniquement inventé pour donner de nouvelles chaînes au clergé, ou que la liaison intime du droit de propriété des édifices diocésains avec celui des édifices paroissiaux.

Le clergé est dépendant par ses traitements; il est très-dépendant par l'absence de toute administration temporelle; il l'est dans son enseignement, soit dans les chaires des églises, soit dans les écoles; il l'est encore par la défense qui lui est faite de se concerter sur les choses spirituelles, par le danger toujours présent de voir censurer ses actes les plus inoffensifs, et par bien d'autres entraves. Si de plus on avait le pouvoir de le mettre à la porte des presbytères, des maisons épiscopales, des temples, en lui disant qu'il n'est que *destinataire, détenteur, usager,* cela ne serait-il pas un complément merveilleux de son asservissement? Nous le disons très-sincèrement; nous ne croyons point à un projet aussi coupable, bien que M. de La Borde en ait clairement insinué la pensée, en parlant des antipathies et des soupçons, des mesures répressives et préventives qui sont dirigées contre le clergé, comme de choses très-méritées et bonnes à maintenir. Mais si le projet n'existe pas dans la tête des auteurs du système, ils en rendent l'exécution facile. C'est déjà un immense danger : le principe une fois posé, reconnu, le plus difficile est fait; le reste n'est vraiment rien. On peut l'appliquer dans quelques années, dans quelques mois, demain si l'on veut.

En écartant ces sinistres prévisions, il nous est impossible de ne pas trouver la seule raison de l'argumentation de MM. Dumon, de La Borde et Fréteau,

ainsi que du *considérant* inséré dans l'ordonnance du 21 mars 1837, dans la similitude des motifs et des arguments qui, en excluant le droit de l'État sur les presbytères et les églises paroissiales, l'exclurait également à l'égard des édifices diocésains. Voici comment ils ont sans doute raisonné. Si nous accordons une fois que des édifices paroissiaux, qui ont été biens de la nation, sont redevenus biens d'église, par la remise faite à l'évêque, comment pourrons-nous nier que les séminaires et les palais épiscopaux, qui ont été également remis, ne sont pas aussi des biens d'église? Il est bien vrai que la *remise* des premiers a été prescrite par une loi; mais une *remise* n'est pas un acte translatif de propriété. S'il n'y a pas de lois sur les palais épiscopaux, il faut convenir aussi qu'il est dit trop clairement dans le concordat, que les biens vendus sont seuls *incommutables* entre les mains des acquéreurs, pour que les deux parties contractantes n'aient pas reconnu que les palais et séminaires non aliénés, surtout lorsque l'État détenteur s'en dessaisissait, et qu'il enlevait leur gestion à l'administration des domaines, étaient dans la même catégorie que les presbytères. Il faut donc tout accorder ou tout refuser. Refusons tout : notre logique sera plus serrée, notre pouvoir plus étendu, et le domaine national plus arrondi.

Nous prétendons, au contraire, qu'il faut tout accorder, parce que la concession est plus juste que le refus, et qu'elle est aussi plus logique; car nous disons : Tribunaux, jurisconsultes, législateurs, ministres, tous jusqu'en 1837 ont concouru à établir que l'État n'était pas propriétaire de certaines églises et des presbytères. Or, si d'après votre argumentation, le droit de l'État

sur les édifices diocésains n'est pas mieux ou guère mieux établi, il faut avoir la bonne foi et la justice d'avouer qu'ils ne lui appartiennent pas.

Quoi qu'il en soit de ce raisonnement, il ne peut s'adresser qu'aux rapporteurs, qui, depuis bientôt deux mois, ont produit un système encore inoui.

Nous convenons qu'il est un assez grand nombre de jurisconsultes qui, n'hésitant pas quand il s'agit de refuser à l'État la propriété des églises, lui sont plus favorables, ou sont même tout à fait prononcés, quand il s'agit des palais épiscopaux. Nous ne pouvons nous empêcher de leur faire remarquer que si leur doctrine est moins funeste, elle est aussi moins logique que celle de MM. de La Borde, Dumon et Fréteau. Nous ne reviendrons point sur les preuves que nous avons données de la nullité radicale de la loi du 2 novembre 1789; mais comment se fait-il que des jurisconsultes honnêtes et éclairés, qui la traitent aussi sévèrement que nous, n'osent contester sa validité ?

« Ce ne fut, dit l'un d'eux, dans un article qui annonce d'ailleurs de bonnes intentions, que par la » plus insigne et la plus odieuse des *spoliations,* qu'au » début de la révolution, l'assemblée constituante s'emparant des biens ecclésiastiques, les déclara à la disposition de la nation. Il n'est pas possible d'apprécier » autrement ce fait et sa moralité. Cette confiscation » était une *violation flagrante* de tous les principes *du droit naturel* et *du droit public,* sur *lequel repose* » *l'édifice social tout entier.* L'Église la condamna et » la flétrit; elle devait le faire moins dans son intérêt » que dans l'intérêt de la société[1]. »

[1] *Journal des Conseils des Fabriques*, t. 3, 7e livraison, p. 195.

Il est évident qu'une spoliation est un vol, et que le législateur pas plus que tout autre ne peut voler. Il est évident que si, aux yeux de tous les jurisconsultes, une loi ne peut déroger à la charte du royaume, elle peut encore moins déroger au droit naturel, cette grande charte du genre humain, surtout pour un article tellement essentiel qu'on ne peut y toucher sans compromettre l'édifice social tout entier. Or, ici, il s'agit de l'une de ces lois contre lesquelles, dit Bossuet, tout ce qui se fait est nul de soi. Il s'agit de cette injustice évidente de la loi, qui, d'après l'opinion des publicistes comme des théologiens, l'empêche d'exister. La loi *est un précepte* juste, en ce sens du moins, qu'il faut qu'on ne puisse pas démontrer son injustice. S'il suffisait d'une opposition problématique au droit naturel, toutes les lois seraient menacées d'être méconnues. Si une opposition claire et flagrante à ce même droit ne les annulait pas, toutes seraient exposées à être horriblement viciées dans leur principe. Leur empire deviendrait la plus grande, la plus insupportable des calamités.

L'estimable auteur n'avait qu'un moyen de former un doute en faveur du droit de l'État, c'était d'interpréter l'article 13 du concordat de manière à comprendre parmi les biens abandonnés par le Pape les édifices diocésains; mais il a reconnu que c'était impossible. Il n'y a donc eu aucun consentement du propriétaire légitime représenté en 1801 par le chef de l'Église. Car le silence des évêques, quand le ministre des cultes leur a adressé sa circulaire du 4 janvier 1837, n'est certainement pas une adhésion de leur part. Nous nous en rapportons volontiers à eux sur ce point. Il

est bien d'autres droits sur lesquels ils croient prudent de se taire, sans néanmoins y renoncer.

Passons à l'examen de la seconde prétention; c'est que l'Église non-seulement n'est pas propriétaire, mais n'a point la capacité de l'être, et cela en vertu de la loi de 1789.

Après avoir cité cette loi, M. de La Borde ajoute : « De ce moment, il est bien constant que l'Église » n'était plus, ne *pouvait plus redevenir propriétaire.* » La loi du 18 germinal an X vint encore fortifier ce » principe, à la fois par les termes du concordat et par » le texte littéral, positif, de l'article 13, qui déclare les » biens aliénés à jamais incommutables. »

M. Fréteau a soutenu la même doctrine; et dans son exposé, d'ailleurs plus modéré que celui des précédents rapporteurs, il a jeté une expression plus répréhensible qu'aucune de celles qu'ils ont employées, lorsqu'il a qualifié le Pape de *souverain étranger* [1].

Nous marchons de surprise en surprise. Courage,

[1] Le Pape, comme chef des états romains, est souverain étranger; comme chef de l'Église, il ne l'est pas. Au reste, le mot de *souverain* désigne assez mal le chef de tous les pasteurs. C'est avec ce caractère auguste, qui ne le rend étranger dans aucun pays catholique, qu'il a stipulé les intérêts spirituels de l'Église de France, et certains droits temporels qui y sont inhérents. Si M. le rapporteur avait mieux connu la question qu'il était chargé de discuter, il aurait su que l'aliénation du temporel des évêchés n'a jamais été consommée en France sans avoir obtenu préalablement le consentement du Saint-Siége. Cela s'est pratiqué à l'époque où les doctrines parlementaires étaient le plus en honneur : et c'est sans doute à cause de ce droit reconnu par tous nos canonistes, que Napoléon a demandé que le Pape consentit à l'abandon des biens aliénés. Ce qui a été fait par l'art. 13 du concordat.

messieurs, il ne vous reste plus qu'à dire qu'en vertu des lois de 1793, il est bien constant que nous sommes encore proscrits, et que nous n'avons plus *la capacité* de vivre. Ici du moins vous seriez interprètes fidèles de lois sanguinaires, tandis que vous dénaturez la loi de 1789 qui s'est bornée à consommer un vol.

La loi de 89 non-seulement ne prononça point d'incapacité, mais elle n'osa point déclarer la nation propriétaire. Nous avons vu que malgré cette loi, les églises, les édifices servant d'habitation au clergé, continuèrent quelque temps encore d'être une propriété ecclésiastique.

D'ailleurs, comme le remarque fort bien l'auteur d'un article inséré au *Journal des conseils de fabriques :* « Enlever aux établissements ecclésiastiques les biens qu'ils avaient acquis, ce n'était pas, en droit, les déclarer incapables d'en acquérir et d'en posséder de nouveaux. Diverses lois prouvent du reste que la loi du 2 novembre 1789 fut toujours ainsi entendue. Nous n'en citerons que quelques-unes. Ce fut une loi du 15 août-1er septembre 1790, art. 12, qui supprima les rentes dues aux évêchés, chapitres, communautés, cures, etc. La loi du 29 décembre 1790-2 janvier 1791, sur l'administration des fabriques, déclara maintenir toutes choses en l'état antérieur, jusqu'à ce qu'il eût été de nouveau statué. La loi du 5-11 février 1791 règle la forme et la durée des baux faits ou à faire par les établissements ecclésiastiques auxquels l'administration de leurs biens avait été conservée. Ce ne fut que la loi du 10-18 février 1791 qui ordonna la vente des immeubles affectés aux fondations. Enfin, on sait que tout l'actif des fabriques et des fondations ne fut déclaré

faire partie des propriétés nationales que par la loi du 13-14 brumaire an II (3-4 novembre 1793.)

« Les établissements ecclésiastiques ne devinrent incapables d'acquérir et de posséder que par les lois qui les frappèrent de mort; par exemple, divers bénéfices, par la loi du 12 juillet — 24 août 1790, les confréries et congrégations, par la loi du 18 août 1792, etc.

» L'assertion du rapport que ces établissements furent atteints de cette incapacité, à partir de la loi du 2 novembre 1789, est donc inexacte.

» Selon le rapport, ce principe de l'incapacité de posséder des établissements religieux, fut encore fortifié par la loi du 18 germinal an X, et par l'article 13 du concordat.

Ici, pour répondre, il suffit de citer les articles du concordat et de la loi; mieux que toute explication, la lecture de ces articles va prouver qu'ils statuent formellement, expressément, en sens contraire de celui que le rapport leur prête.

» L'article 15 du concordat porte : « Le gouvernement
» prendra également des mesures pour que les catho-
» liques français puissent, s'ils le veulent, faire en fa-
» veur des églises des fondations. »

» L'article 73 de la loi est ainsi conçu : « Les fonda-
» tions qui ont pour objet l'entretien des ministres et
» l'exercice du culte ne pourront consister qu'en rentes
» constituées sur l'État; elles seront acceptées par l'é-
» vêque diocésain, et ne pourront être exécutées qu'avec
» l'autorisation du gouvernement. »

» Nous avons déjà rappelé les termes et expliqué le sens de l'article 13 du concordat : cet article, comme on l'a vu, n'a d'autre objet que d'effacer, en faveur des

acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés par l'État, le vice de leur possession; de légitimer, au nom de l'Église, ces aliénations. Il est complètement étranger à la capacité des établissements religieux.

» Quant à la restriction apportée à la faculté d'acquérir de ces établissements par l'article 73 précité, qui ne permettait les fondations qu'en rentes sur l'État, cette restriction fut bientôt abolie. Bientôt divers actes successifs vinrent implicitement autoriser ces établissements à acquérir et à posséder des immeubles : nous aurons tout à l'heure l'occasion de citer plusieurs de ces actes.

» Enfin, la loi du 2 janvier 1817 déclare formellement que tout établissement ecclésiastique reconnu par la loi, pourra acquérir, soit à titre gratuit, soit à titre onéreux, des biens meubles ou immeubles.

» Les établissements religieux sont donc capables d'acquérir et de posséder. »

Dans la séance du 19 mai, M. le comte Portalis, premier président à la cour de cassation, a reconnu devant la chambre des pairs, que depuis la loi de 1817 ces mêmes établissements ecclésiastiques pouvaient posséder des immeubles en toute propriété; il est vrai qu'il a nié qu'antérieurement à cette loi les palais épiscopaux aient pu appartenir aux évêchés [1], mais enfin il ne conteste pas que depuis vingt ans les établissements ecclésiastiques aient la capacité de posséder. Il reconnaît en outre que, antérieurement à cette loi, et

[1] M. Portalis se borne à affirmer cette opinion, et ne la prouve point. Voyez son discours dans les *Pièces justificatives*, n. XII. Nous y reviendrons.

depuis le concordat, « Les biens des fabriques sont » possédés (par ces établissements) au même titre que » les biens des hospices et des autres établissements » d'utilité publique reconnus par la loi, et autorisés à » posséder, aliéner, échanger, sous la tutelle du gou- » vernement. » Il n'est aucun magistrat, sauf pourtant M. Fréteau, qui, en présence des actes législatifs que nous avons cités, voulût avoir une autre doctrine que M. Portalis, concernant les droits des fabriques; cela est d'autant plus impossible que ces actes ont été constamment développés dans ce sens par la jurisprudence. Il en est de même des droits des évêchés depuis 1817, alors même qu'on regarderait le décret du 6 novembre 1813, comme n'étant pas applicable à la France[1]. Ceux qui le reconnaissent doivent faire remonter à sa date la capacité des évêchés à les acquérir.

Certes, ces autorités, auxquelles nous pourrions en joindre beaucoup d'autres, sont décisives. Mais remarquons-le pour la dixième fois; ce ne sont pas les arguments et les autorités qui nous manquent pour repouser une interprétation absurde, qui vient exagérer les résultats d'une loi inique. Notre embarras est d'expliquer comment on peut arriver à de telles absurdités; comment surtout on veut que le pape les ait consacrées par un concordat!

Personne ne concevra la doctrine de M. de La Borde. Ceux-là même qui négligent les hautes considérations tirées du droit public de toutes les nations chrétiennes,

[1] Ce ne sont pas les ministres des cultes, qui n'ont cessé d'en rappeler et d'en réclamer impérieusement l'exécution en ce qui concerne les séminaires, qui pourraient soutenir cette opinion.

et du droit naturel qui veut que toute association nécessaire et permanente ait des moyens permanents pour exister, trouveront dans le texte matériel de nos lois, une réfutation surabondante du nouveau système qui proclame l'Église incapable de posséder. Que si abandonnant des textes plus clairs que le soleil, ils veulent pénétrer l'intention du législateur, il leur sera impossible de supposer que depuis 1801 il ait excité, par toute sorte de moyens, à donner aux établissements ecclésiastiques, avec l'arrière-pensée qu'à chaque instant il pourra ravir les dons, en vertu de la loi qui les a ravis, il y a quarante-huit ans; que cette loi qui a ébranlé la société dans ses fondements, au dire même de certains philosophes fort peu amis du clergé, prévaudra jusqu'à la fin des siècles, sur d'autres lois, venues après elle pour la réformer. Qui pourra croire aussi qu'en inscrivant dans le *Bulletin des Lois,* au nom du roi, en vertu des lois, après un mûr examen, que tel séminaire, tel évêché, telle paroisse jouira et aura tous les droits d'un propriétaire sur tel legs, telle donation, telle acquisition, ce même gouvernement se réservait de posséder et de jouir à sa place ? Ainsi, on ferait d'une intention que tout concourt à démentir et à rendre absurde, une loi qui prévaudrait sur les actes authentiques des fondateurs, sur la sanction que leur a donnée le pouvoir, conformément à des lois non équivoques. Est-ce assez d'absurdités accumulées ? Cependant, en les avançant sérieusement, on a un but, un dessein caché. Serait-ce celui d'avoir une menace toujours suspendue sur la tête du clergé, un moyen de le faire disparaître de la société en l'evinçant de la seule place qu'on lui ait laissée, en le faisant sortir de

ses temples ? Nous reculons devant une telle conjecture; nous la repoussons comme trop odieuse, et cependant il est de sinistres pressentiments dont notre âme demeure assiégée au milieu même des protestations les plus bienveillantes.

Quoi qu'il en soit, si la doctrine qui consacre l'incapacité des établissements ecclésiastiques comme propriétaires venait à prévaloir, la source de tous les dons serait tarie à l'instant même; et c'est peut-être là le motif véritable qui a fait avancer une si étrange assertion.

Revenons aux palais épiscopaux, et appliquons les principes exposés plus haut à la vente du terrain de l'Archevêché de Paris.

C'est un fait notoire que le palais archiépiscopal, après avoir été comme tous les autres immeubles ecclésiastiques frappé du séquestre national, a été remis en 1801 à M. de Belloy, pour lors archevêque de Paris. Depuis cette époque, il a cessé d'être porté sur l'état des domaines nationaux, et d'être entretenu aux frais de l'administration chargée de la conservation de ces domaines. Les dépenses qu'on a faites pour l'agrandir ont été prises sur les fonds d'un ministère chargé d'indemniser le clergé des biens et des revenus dont il a été dépouillé. Si on n'y voit pas une indemnité évidemment due, on doit y voir un simple secours pour un service public, et rien de plus[1].

[1] Voyez ce que nous avons dit § 4 du présent chapitre. M. le comte Portalis et les autres orateurs qui ont soutenu que l'État était propriétaire ont conclu l'existence de ce droit des charges qu'il supportait. Nous avons répondu à cette difficulté qui tendrait à prouver

La remise n'était pas précaire; le fait de l'habitation non interrompue, la destination évidente, l'origine de l'édifice, l'absence de tout acte de la part de l'administration domaniale, repoussent cette supposition.

On ne l'a imaginée que lorsque le palais a été dévasté, afin de se dispenser d'indemniser le diocèse, et afin de donner à l'archevêque telle habitation qu'on jugerait convenable. C'est pour cela qu'une ordonnance du 13 août 1831 lui assigna un hôtel dans la rue de Lille. C'est donc un principe accommodé à une circonstance, et rien de plus.

Après tout ce que nous avons dit sur les biens ecclésiastiques en général, et sur les palais épiscopaux en particulier, nous n'avons rien à ajouter en ce qui touche la propriété de celui de Paris, qui, comme tous les autres, avait été construit par les titulaires de ce siége. Mais nous aurions beaucoup à dire si nous voulions nous livrer ici à des considérations indépendantes du droit, dont nous avons démontré l'existence; mais elles ont été trop bien développées par les défenseurs que cette belle cause a trouvés dans la chambre des pairs, pour nous exposer à les affaiblir en les reproduisant. Intérêt de la morale et de la religion, intérêt de l'ordre public, intérêt des arts, intérêt même de l'économie, tels sont les motifs qui ont été invoqués pour ne pas consommer l'envahissement du terrain de l'Archevêché. MM. de Tascher, de Montalembert, de Brézé, Mounier ont parlé tour à tour, en donnant à une très-solide dis-

que, sans acte d'aliénation, les départements ont été propriétaires pendant vingt-quatre ans, et l'État seulement depuis douze ans. Voyez les autres raisons que nous avons données § 4.

cussion, la chaleur d'une conviction profonde et l'autorité d'un talent qui aurait dû être couronné d'un plus heureux succès [1].

Nous renvoyons les autres incidents de l'affaire du terrain de l'Archevêché à la fin de cet écrit, où nous examinerons par quels moyens les établissements ecclésiastiques peuvent défendre leurs propriétés contre les actes de l'administration qui y porteraient atteinte.

§ VI.

Point décisif à examiner dans la question de propriété des palais épiscopaux, des cathédrales et des séminaires, quand on la discute d'après les lois actuelles.

La question de savoir si les édifices diocésains ont été véritablement *restitués* ou s'ils n'ont été que remis, si l'État s'est dessaisi de la propriété ou s'il l'a gardée, ne présente quelque doute, que quand on la juge d'après les dispositions de nos lois. Voici ce que ces lois offrent de plus spécieux et de plus difficile à résoudre.

« Le domaine de l'État et les droits qui en dépendent, » est-il dit dans les lois du 9 mai—21 septembre 1790, » art. 1, et du 22 novembre 1790, § 2, art. 8 et 13, » peuvent être vendus et aliénés à titre perpétuel, en » vertu d'un acte législatif.

» Aucun laps de temps, aucune fin de non-recevoir » ou exception, excepté celle résultant de l'autorité de » la chose jugée, ne peuvent couvrir l'irrégularité des » aliénations faites sans un acte législatif. »

[1] Voyez ces discours dans les *Pièces justificatives*.

Comment, d'après des dispositions aussi positives, diront les partisans de la propriété de l'Etat, pouvez-vous soutenir que des édifices qui sont certainement devenus domaines nationaux, et qui depuis n'ont été aliénés par aucun acte translatif de propriété, appartiennent aujourd'hui aux diocèses ou aux divers établissements appelés évêchés, séminaires, fabriques de cathédrale ?

Remarquons d'abord l'impudence du législateur qui, immédiatement après la spoliation, pendant qu'elle se continuait, avant son entière consommation, déclare l'objet volé plus inviolable qu'aucune autre propriété, puisqu'il est défendu d'invoquer même la plus longue prescription pour le revendiquer. Voici une seconde observation.

Les lois en général, et à plus forte raison les lois iniques, ne doivent pas être interprétées judaïquement. De plus elles admettent, elles exigent d'être combinées avec les lois postérieures qui en font connaître l'esprit.

Pour ne pas interpréter une loi judaïquement, il faut entrer dans la pensée du législateur. Qu'a voulu l'assemblée constituante ? A-t-elle exigé que pour céder chaque édifice, chaque immeuble, la législature intervînt ? Voici une démonstration de la volonté contraire, que personne ne pourra récuser. C'est que, après les deux lois que nous avons rapportées plus haut, toutes les ventes nationales ont été consommées par des actes administratifs. Le législateur s'est borné à prescrire, par des décrets successifs, l'aliénation de chaque espèce de bien; mais il n'a point fait autant d'actes législatifs qu'il y avait de ventes.

Il en a été ainsi pour la restitution des églises ; il n'a point porté trente mille lois pour rendre trente mille églises ; un article de trois lignes lui a suffi ; et c'est sur ces trois lignes que se fonde, depuis quarante-six ans, notre jurisprudence, pour exclure l'État de la propriété des églises paroissiales. Voilà un premier point hors de discussion. Mais la difficulté est, dit-on, que la loi n'a pas dit que les édifices diocésains seront restitués. Cela est vrai; mais elle ne l'a pas dit non plus pour les églises paroissiales et les presbytères. Elle s'est bornée à dire : ils seront *remis*. La jurisprudence a ajouté et toujours dit depuis : *remis* veut dire *restitué*. Les juges ont laissé de côté la lettre de la loi. Ils ont préféré son esprit, parce que l'esprit seul était raisonnable. On pourra insister et dire : Mais la loi n'a pas même dit : *ils seront remis*, quand il s'est agi des édifices diocésains. Cela n'est pas vrai, répondrons-nous, pour les cathédrales; l'article 13 du concordat est formel, et le concordat est une loi. Cela est vrai pour les séminaires et les palais épiscopaux ; mais nous ne craignons pas de dire qu'à défaut du texte formel, l'esprit de la loi, dont nous venons de prouver la force, cet esprit qui suffit aux juges, et qu'ils ont même l'obligation de suivre, équivaut à une disposition claire et précise. Or, quel était l'esprit évident de la loi du concordat et de celle du 18 germinal an X? C'était de remettre tous les édifices nécessaires au culte. Or, les édifices diocésains sont aussi indispensables que les édifices paroissiaux. Voilà ce qu'a voulu d'une manière certaine le législateur : si telle a été sa volonté, le titre des diocèses devient le même que celui des paroisses. D'autre part la remise est interprétée d'une vraie restitution pour ces

derniers établissements, elle doit donc l'être pour les premiers [1].

Nous ajoutons, que l'esprit de la loi qui défend d'aliéner le domaine de l'État, est d'empêcher les ventes qui lui sont préjudiciables; donc cette loi n'a pas été faite pour des immeubles dont l'État ne jouit pas, dont il ne perçoit aucun produit, et auxquels il ne doit qu'un secours. Cette loi regarde les immeubles productifs qui accroissent les revenus du trésor, ou qui sont d'une utilité nationale, tels, par exemple, que les terrains et objets d'art qui servent à la défense des places. Tel est l'esprit de la loi, il ne faut pas l'oublier. Les jurisconsultes ne seront pas embarrassés pour trouver des exemples qui le justifient.

Si vous réunissez ces observations à ce que nous avons dit précédemment, peut-être trouvera-t-on notre thèse assez bien démontrée.

Supposons toutefois qu'elle ne le fût pas, et qu'il restât un doute; le roi ayant le pouvoir d'interpréter les lois, et de résoudre ce doute par ordonnance, il semble qu'un ministère ne devrait pas hésiter à la provoquer, puisqu'elle ne serait qu'une réparation bien minime de toutes les pertes que des lois évidemment injustes ont causées à l'Église de France.

§ VII.

Les églises paroissiales appartiennent aux fabriques ou aux paroisses, et non point à l'Etat ou aux communes.

L'État est déjà exclu par les preuves déduites dans

[1] Nous avons expliqué ailleurs pourquoi le législateur n'a pas pris une mesure générale pour les palais épiscopaux.

les paragraphes précédents. Le débat est désormais entre les paroisses et les communes.

Nous attribuons aux paroisses, ou, ce qui est la même chose, aux fabriques [1] chargées d'en administrer le temporel, la propriété des églises, 1° parce que ce sont les paroisses et non les communes qui les ont fait construire ; 2° parce que ce sont les paroisses auxquelles les lois ont confié les droits de propriété, et qui les ont toujours exercés ; 3° parce que les paroisses les exercent encore, tandis que les communes ne le peuvent pas, ou ne le peuvent que très-difficilement [2].

Avant tout, il est nécessaire de définir ce qu'il faut entendre par *commune* et par *paroisse*.

Une commune est une réunion de citoyens dans un territoire déterminé, ayant des intérêts civils et locaux qui leur sont communs. Ce n'est pas le territoire qui constitue la commune, ce sont les hommes qui l'habitent considérés dans celles de leurs relations qui éta-

[1] La fabrique n'étant que le corps chargé d'administrer les biens des églises, ce n'est point à elle qu'appartiennent réellement ces biens, pas plus que les biens des hospices et des communes n'appartiennent aux conseils de charité et aux conseils municipaux. Mais, comme les lois et ordonnances parlent des fabriques comme capables d'aliéner, d'acquérir à titre gratuit ou onéreux, nous emploierons indifféremment le mot fabrique ou paroisse.

On dit aussi quelquefois que l'église de tel endroit possède tel bien.

Il n'est pas douteux que le roi autoriserait un legs ou une donation faite en faveur du culte paroissial, soit qu'on employât les mots *fabrique*, *paroisse* ou *église*.

[2] Les raisons que nous exposons ici sont extraites presque littéralement de deux articles que nous avons insérés dans l'*Ami de la Religion*, t. 86, p. 512, 1er septembre 1835, et t. 88, p. 1, 2 janvier 1836.

blissent entre eux une communauté d'intérêts temporels, mais une communauté de laquelle personne n'est exclu. Que l'on soit catholique, protestant, juif, déiste, n'importe, dès lors qu'on est citoyen français on est membre de la commune.

Les habitants de deux ou trois communes qui forment trois aggrégations civiles différentes, peuvent appartenir à la même paroisse et former ainsi trois personnes morales dans l'ordre civil, et n'en former qu'une seule dans l'ordre ecclésiastique. De même dans une commune il peut y avoir trois, dix, vingt paroisses. La même aggrégation d'habitants formera ainsi une seule personne morale dans l'ordre civil, et en formera plusieurs dans l'ordre ecclésiastique.

Dans l'ancien régime on distinguait les communautés d'habitants, des communes. Elles se ressemblaient en ce que les unes et les autres ne pouvaient s'établir qu'avec la permission du roi donnée par lettres patentes, et en ce qu'elles avaient des intérêts communs et une règle commune. Mais les communes se distinguaient des communautés en ce qu'elles avaient été fondées par des chartes, et avaient obtenu des priviléges particuliers [1]. Du reste cette distinction est inutile dans l'état actuel de notre législation et pour la question qui nous occupe.

Si la commune est une réunion d'habitants qui a des intérêts civils et locaux communs, la paroisse est une réunion de fidèles qui possède en commun des intérêts d'une autre nature. C'est pour jouir directement des biens spirituels et indirectement des biens tempo-

[1] *Voyez* Leber, *Hist. critique du pouv. munic.*, p. 463.

rels nécessaires à l'exercice du culte, qu'elle est formée. Elle a une administration spirituelle totalement différente de celle de la commune; son administration temporelle en est également distincte; elle peut avoir une autre circonscription, et par le fait il arrive souvent qu'elle n'est point la même. Elle peut avoir des membres différents, et souvent encore elle est composée de cette manière.

Durand de Maillanne la définit : « Un certain lieu » limité où un curé fait les fonctions de pasteur envers » ceux qui l'habitent : *Est locus,* dit le droit, *in quo* » *degit populus alicui ecclesiæ deputatus, certis fini-* » *bus limitatus*[1]. »

La commune et la paroisse sont des établissements légalement reconnus; l'un et l'autre peuvent posséder et acquérir : seulement la commune administre les biens par le conseil municipal; la paroisse exerce ses droits par la fabrique si le bien est donné à l'église, et par le curé si le bien est donné à la cure. Et c'est là sans doute le motif qui fait qu'en parlant des biens de l'église le législateur se sert du terme *de biens de fabriques,* pour les distinguer *des biens de cures.*

D'après cela il est facile de définir les biens communaux, et de décider si l'église est ordinairement une propriété communale.

Les biens communaux, d'après le Code civil (art. 542) « sont ceux à la propriété ou *au produit desquels* les » habitants d'une ou plusieurs communes ont un droit » acquis. » D'après la loi du 10 juillet 1793, « les biens » communaux sont ceux sur la propriété ou *le produit*

[1] Voyez *Dict. du droit canon*, t. 5, v°. *Paroisse.*

» *desquels* tous les habitants d'une commune ont un
» droit commun. »

La loi n'a pas défini les droits paroissiaux, mais il est facile, en substituant le mot *paroisse* au mot *commune,* et le mot *catholiques* au mot *habitants,* de leur appliquer la définition précédente : « Ce sont des biens » à la propriété ou au produit desquels tous les catho- » liques d'une paroisse ont un droit acquis et un droit » commun ; droit qu'ils exercent par le moyen d'une » fabrique ou par l'intermédiaire d'un curé ou desser- » vant, s'il s'agit de biens qui appartiennent à la cure » ou à la succursale. »

On peut maintenant juger laquelle des deux, de la commune ou de la paroisse, est propriétaire de l'église.

Nous avons dit, 1° que la paroisse et non la commune avait fait bâtir l'église. Nous pouvons examiner ce fait par rapport aux églises construites avant la première révolution, et rendues à l'exercice du culte catholique par l'art. 75 de la loi du 18 germinal an X, ou par rapport à celles qui ont été édifiées depuis la promulgation de cette loi.

Plusieurs de ces anciennes églises avaient été construites par les abbayes et les chapitres, telles étaient en général celles dont ces communautés étaient curés primitifs. Quelques-unes l'avaient été par des bienfaiteurs. Mais nous ne voulons pas nous prévaloir de ces deux circonstances, parce qu'elles ne peuvent décider la question générale, et aussi parce que, quoi qu'il en soit de la construction primitive, les communautés d'habitants étaient demeurées chargées de la reconstruction de la nef et de la tour, de même que les

décimateurs étaient tenus de l'entretien et de la reconstruction du chœur. En supposant que toutes les nefs d'église aient été construites par les habitants, nous prétendons que ce n'est point comme commune, mais comme paroisse qu'ils l'ont fait construire. Dans l'ancien régime, jamais les communes ou communautés d'habitants qui comptaient plusieurs paroisses ne faisaient construire ou réparer les églises. Il est impossible de citer une seule loi qui les y oblige. Et nous trouvons au contraire dans l'édit de 1695 (art. 22) : « Sont tenus » pareillement les habitants *des paroisses* de réparer et » d'entretenir la nef des églises, etc. »

Jousse, dans le commentaire sur cet article, exposant la jurisprudence et l'usage en vigueur, dit que l'imposition établie pour cet objet portait « sur chaque mai» son, ferme ou domaine *de la paroisse*,...... sans que » personne fût exempt de cette même taxe, même le » roi et les seigneurs apanagistes, pour raison des fonds » qu'ils possèdent dans l'étendue de ladite *paroisse* [1]. »

On voit que, d'après l'édit comme d'après la jurisprudence, ce n'était pas la commune ou la communauté d'habitants, mais la paroisse qui faisait construire et réparer la nef des églises. On distingue ces deux espèces de corporations à cause de la différence de leur circonscription.

Cela paraît encore par les dispositions qu'elles contiennent pour le cas de l'insuffisance des ressources. L'édit, après avoir mis à la charge des habitants *de la paroisse* les dépenses, ajoute à la fin du même article :

[1] *Comment. sur l'édit de* 1695, p. 143, 144, édit. de 1757, et p. 149, 150, édit. de 1770.

enjoignons aux intendants.... de permettre auxdits habitants d'emprunter. Ainsi, ce sont toujours les paroissiens et non les membres de la commune qui font les frais.

L'édit de 1695 (art. 21) obligeait les décimateurs à entretenir et à reconstruire le chœur, mais l'obligation ne tombait que sur les ecclésiastiques qui jouissaient des dîmes... dans l'étendue de la paroisse où ils les percevaient. Les termes de l'édit sont formels.

Dans les villes où il n'y avait pas de dîmes, c'étaient les habitants de la paroisse et non pas la ville entière qui supportaient seuls les frais, les réparations et la reconstruction de l'église.

Il y a sur cette matière une autre observation à faire. On voit bien dans l'ancienne législation sur qui retombait l'obligation de réparer et de reconstruire, mais elle ne parle pas de ceux qui doivent construire l'église dans une paroisse nouvellement érigée. Nul doute que les paroissiens n'en fussent seuls chargés, si on en juge par ce que rapportent les titres qui nous sont restés de la fondation des églises. On y voit toujours que lorsqu'elle n'était pas construite par une communauté ou un seigneur puissant, elle l'était au moyen des aumônes ou des cotisations volontaires des habitants de la seule paroisse. Et cela a encore lieu aujourd'hui, quoique d'une maniere plus restreinte. Les fonds votés par la commune ne sont ordinairement qu'un secours, attendu l'exiguité de l'allocation; ce sont les dons des paroissiens qui constituent la somme principale.

Si l'on consulte la manière dont les anciennes églises ont été bâties, on doit convenir que la propriété en appartient à la paroisse, et non à la commune.

Il y a plus de difficulté pour les églises nouvellement construites. Cependant si l'on fait attention que dans les paroisses composées de plusieurs communes et dans celles qui ne sont composées que d'une section de commune, ce sont presque toujours les habitants renfermés dans les limites de la paroisse qui sont appelés à supporter la principale dépense de la construction, et que le conseil municipal se borne ordinairement à donner un secours, on peut affirmer que ces édifices sont plutôt l'œuvre des paroissiens que des membres de la cité ou de la *communauté* civile. Cependant, s'il était constant qu'une commune a bâti l'église, ainsi que cela a lieu aujourd'hui à Paris, nous n'hésiterions pas à dire qu'elle est propriétaire.

Quoi qu'il en soit de cette observation, il suit au moins de tout ce que nous avons dit, qu'en n'ayant égard qu'à la construction ou reconstruction des églises, les communes pourraient tout au plus réclamer la propriété de celles qui ont été construites depuis 1801.

2° Nous avons dit que les lois attribuaient aux paroisses les droits de propriété sur les églises, et qu'elles les avaient toujours exercés. Définissons avant tout la propriété. « La propriété, dit le Code civil (art. 544), est » le droit de jouir et de disposer des choses de la ma- » nière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas » un usage prohibé par les lois ou par les règlements. » Les jurisconsultes, développant cette définition, réduisent à trois choses le droit du propriétaire : 1° il jouit de sa chose; 2° il interdit aux autres la jouissance; 3° il dispose de sa propriété.

Ces droits peuvent à la vérité exister, quoique le propriétaire ne puisse pas actuellement les réduire en

acte par lui-même, mais il le peut toujours par l'intermédiaire d'un tuteur à qui la loi en donne le pouvoir. Ainsi, le mineur, l'interdit, l'établissement public peuvent exercer par des tuteurs, des curateurs, des administrateurs, investis d'une véritable tutelle, les droits dont le législateur leur défend personnellement l'exercice; mais s'ils ne pouvaient en aucune manière ni jouir, ni interdire aux autres la jouissance, ni disposer de leur propriété, ils ne seraient pas propriétaires.

Une des choses qui constituent la jouissance d'un bien est la perception de ses produits. Or, la commune n'en perçoit aucun; ils sont tous attribués à la fabrique qui, en vertu du décret du 30 décembre 1809, administre les biens de l'église. La perception des produits est un caractère si essentiel de la propriété, que la loi, nous l'avons vu, n'en indique pas d'autre pour déterterminer quels sont les biens communaux. « Ce sont » ceux, dit-elle, *au produit desquels tous* les habitants » d'une ou plusieurs communes ont un droit acquis. »

Qu'on ne dise pas que si les communes ne perçoivent pas le produit de l'église, elles en retirent du moins l'utilité dont elle est susceptible. Sans doute que les habitants en usent, en s'y réunissant pour la prière, pour les cérémonies du culte; mais de cet usage luimême, ils n'en profitent que comme paroissiens, et non comme membres de la commune. Si c'était comme membres de la commune, *tous* auraient le droit d'en jouir, ainsi que le veut la notion même de commune et la prescription de la loi du 10 juin 1793. Or, la loi en défend l'usage aux juifs et aux protestants, elle ne veut pas qu'on puisse y exercer deux cultes (loi du

18 germinal an X, art. 42). C'est pour les catholiques seuls qu'elle a été construite; c'est à des catholiques que le décret du 30 décembre 1809 en confie l'administration; c'est aux seuls catholiques qu'il est permis d'y acquérir des places. Elle n'est donc pas un bien communal, qui est et doit être à l'usage de *tous*. L'église est aussi pour *tous*, mais pour *tous* les paroissiens et non pour *tous* les citoyens.

Sous l'ancien régime, où la religion catholique était exclusivement professée, l'église, à ne considérer que la jouissance, aurait pu plus facilement être considérée comme un bien de commune. Tout citoyen était alors paroissien; mais aujourd'hui le fait comme le droit excluent cette supposition. Le fait, puisqu'il y a des populations mixtes; le droit, puisque la loi consacre les prérogatives des différents cultes, leur séparation et la distinction des biens dépendants de leurs établissements religieux respectifs. Qu'on nous dise, par exemple, à quelle commune appartiendrait un temple bâti avec les souscriptions des protestants disséminés dans cinq ou six communes?

Le fait de l'unité de religion dans l'immense majorité des communes ne détruit point et ne peut même affaiblir notre raisonnement. Un des caractères de notre législation le moins contestable, est de ne pas faire dépendre les droits des citoyens, quels qu'ils soient, d'un fait de cette nature; elle a consacré la liberté des cultes; en la consacrant, elle a supposé qu'une partie des habitants d'une commune pouvait cesser d'être catholique. Et comme elle établit d'ailleurs que l'église est faite pour les seuls catholiques, elle n'a pu la considérer comme la maison commune, la place, les che-

mins, les halles, les terrains communaux, qui sont à l'usage de tous. L'ancienne législation nous fournit un autre argument en faveur des paroisses. Ainsi que la nouvelle, elle attribue la moitié d'un trésor découvert au propriétaire du fonds. Or, autrefois les trésors trouvés dans l'église appartenaient à la fabrique [1].

Non-seulement la paroisse possède seule la jouissance et l'usage de l'église, mais elle seule peut aussi exclure l'usage et la jouissance de tous ceux qui ne sont pas paroissiens. La fabrique qui gère ses intérêts et administre en son nom, refuse des places, même aux membres de la commune sur laquelle est située l'église, s'ils habitent hors du territoire de la paroisse, et elle ne peut en refuser à ceux qui sont hors de la commune, s'ils font partie de la paroisse. L'évêque, le curé, la fabrique, au nom de la paroisse, peuvent interdire à la commune tout usage, toute jouissance profanes de l'église. Et c'est par suite de ce droit d'exclusion que le ministre des cultes a décidé que les conseils municipaux ne pouvaient disposer des églises en faveur des prêtres d'un culte dissident. Il ne dit pas qu'ils ne le peuvent pas sans y être autorisés par l'administration supérieure; mais qu'ils ne le peuvent en aucune manière, parce que ce n'est pas à ces conseils, mais aux paroisses, que les églises ont été rendues, quand la loi du 18 germinal an X (art. 75), les a mises à la disposition des évêques pour y exercer le culte catholique.

Un troisième privilége du propriétaire est de pouvoir disposer de sa propriété. Ni la commune, ni la fabrique

[1] *Voyez* Boutaric, p. 484; et le *Traité de l'administ. des paroisses*, par Boyer, t. 1, p. 353.

ne peuvent vendre l'église, parce que cet édifice est hors du commerce : mais la fabrique peut faire toutes les aliénations partielles dont un objet de cette nature est susceptible ; elle peut, étant dûment autorisée, aliéner pour un temps ou à perpétuité, une chapelle, un caveau, une tribune, un banc ; elle peut augmenter la valeur de l'édifice en y faisant des réparations, des embellissements, en acceptant des dons destinés à cette fin, etc. Quelle est donc la chose qui lui est déniée ? C'est de consentir une servitude ; par exemple, une ouverture sur l'église, un passage sur le terrain qui en fait partie intégrante. Mais c'est ici qu'évidemment on argumente d'une manière très-vicieuse. On part du principe très-contesté de la propriété de la commune, pour établir le droit qu'elle a de s'opposer à une servitude, et nous partons des droits très-certains et des signes non équivoques de la propriété pour établir son existence. Lequel raisonne le mieux, ou de celui qui pose des prémisses hors de discussion, ou de celui qui établit des prémisses douteuses, pour ne rien dire de plus? A des droits qui, partout, sont réputés inséparables de la propriété, qu'opposent-ils ? C'est surtout un avis du conseil d'État du 2 pluviose an XIII; mais cet avis ne peut balancer l'autorité des décrets que nous avons déjà cités et de ceux que nous citerons incessamment, lesquels ne laissent aucun doute sur la volonté du législateur. D'ailleurs il est certain, par les *considérants* de cet avis, qu'il s'agissait de décider la question, non contre une fabrique, mais contre l'État.

Si le législateur a voulu que les communes fussent propriétaires, d'où vient qu'il ne leur attribue aucun des droits de la propriété, d'où vient qu'elles n'ont ni

la jouissance, ni la faculté d'exclure la jouissance d'autrui, ni la disposition de l'église?

Une loi est un acte fondé sur la justice : or, où serait la justice d'enlever aux paroisses un édifice qu'elles ont fait construire, et qui est uniquement destiné à leur usage ?

La loi est un acte de raison, et de haute raison : or, le plus simple bon sens ne dit-il pas, qu'en attribuant aux fabriques ou aux paroisses les produits de l'église et son usage, ainsi que la propriété des biens fonds qui leur sont donnés ou légués, on ne peut leur refuser la propriété de l'édifice ? Quoi de plus absurde que d'attribuer à un établissement religieux la propriété de biens profanes, tels que sont des terres, des rentes que personne ne leur conteste, et d'attribuer à un établissement profane la propriété d'un bien essentiellement religieux, telle qu'est essentiellement l'église ! Les biens profanes ne sont que l'accessoire : on les donne à la paroisse qui est une réunion chrétienne religieuse. L'église est l'édifice principal, essentiel : on la donne à une aggrégation civile. Cela nous semble impossible si nous consultons les lumières du sens commun.

Si la commune avait simplement la nue-propriété, elle devrait, quand la paroisse cesse d'exister, avoir le droit de s'emparer de l'église et de l'approprier à ses usages. Cependant elle ne l'a jamais eu, ni sous notre ancienne ni sous notre nouvelle législation. Autrefois, c'était toujours à la paroisse qui recevait un nouvel accroissement par la suppression d'un titre, que l'édifice appartenait. Telle est aussi la disposition des décrets des 30 mai et 31 juillet 1806. Le premier de ces deux actes législatifs dispose (art. 1er), que les paroisses

conservées pourront *échanger*, louer ou *aliéner* à leur *profit*, les églises et presbytères des paroisses supprimées. Ici, le droit de propriété est exprimé en termes non ambigus : toute personne morale et individuelle qui peut *aliéner*, *échanger à son profit*, est certainement propriétaire. Mais comment supposer que le législateur a rendu la paroisse propriétaire d'une église qui n'a pas été faite pour elle, et qu'il lui ait refusé la propriété de sa propre église ? Comment supposer qu'il a voulu l'enlever à la commune si elle en est nantie, pour la donner à la paroisse qui n'avait pas cette même propriété ? Nous expliquons sans peine les dispositions de ces décrets conformes du reste à notre ancienne législation et aux lois de l'Église [1], si l'on reconnaît la paroisse propriétaire de l'église. Dans cette hypothèse, la paroisse supprimée doit apporter à l'église conservée tout ce qui lui appartient. Le temple lui-même ne doit pas être excepté ; il doit l'être moins que les autres biens, parce qu'il est plus directement, plus exclusivement consacré à un usage religieux. Mais si la commune est propriétaire, il faut qu'elle puisse disposer de sa propriété, lorsque la paroisse qui n'était qu'usufruitière vient à disparaître.

[1] Elles ne blessent les lois de l'Église que sous un rapport, c'est que l'autorité civile n'était pas compétente pour opérer seule ce transfert de propriété. Du reste, elles y étaient conformes quant au transfert lui-même, puisque, d'après les canons sur l'union des bénéfices, tout ce qui appartenait au bénéfice supprimé revenait de droit au bénéfice conservé.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner une autre question, savoir, si en fait la suppression était utile. Sur ce point, nous n'hésitons pas à dire qu'elle ne l'était pas ; et la nécessité où on s'est vu de rétablir plusieurs de ces paroisses est plus décisive que tous nos arguments.

Si nos lois avaient voulu que les communes eussent la nue-propriété de l'église et des biens destinés à la desservir, c'était le cas ou jamais de la leur attribuer, lorsqu'elles ont fondé les chapelles vicariales. L'ordonnance du 28 mars 1820 décide (art. 2), que les chapelles établies par l'ordonnance du 30 septembre 1807, ne seront que simples usufruitières. La nue-propriété est attribuée aux cures ou succursales dont ces chapelles forment des dépendances. Pourquoi l'attribuer aux cures ou succursales qui, en cas d'extinction, pourront réclamer l'église avec les meubles et immeubles qui en dépendent, et leur refuser la propriété de leur propre église? Cela est-il concevable?

L'avis du conseil d'État du 2 pluviose s'explique par l'état des fabriques à l'époque où il fut porté; presque nulle part elles n'étaient organisées. Le conseil d'État jugea que dans cet état de choses, le plus sûr était de confier la conservation de l'église à la commune. Quelle autorité peut d'ailleurs avoir un avis émané du conseil d'État, dont la jurisprudence est loin d'être invariable? un avis qui n'a été inséré dans aucun recueil officiel? un avis qui est implicitement abrogé par les décrets des 30 mai, 31 juillet 1806, 30 décembre 1809, 28 mars 1820, qui sont corroborés par le décret du 17 mars 1809, et par diverses décisions; la première du ministre des cultes, du 7 février 1807; la seconde du directeur général de la comptabilité des communes, du 23 juillet 1811; la troisième du ministre des finances, du 26 septembre 1822? On ne peut nous opposer un décret du 11 prairial an III, parce que ce décret n'a rien statué sur la propriété des églises, mais permis seulement de s'en servir tout à la

fois pour le culte et pour les assemblées profanes.

On ne peut tirer une objection insoluble en faveur des communes, de ce que les grosses réparations des églises leur sont imposées. Nous avons déjà vu que le décret mettait ces mêmes réparations à la charge des départements, quand il s'agissait des cathédrales, et cependant les départements ne sont pas propriétaires de ces dernières églises. Ils sont absolument sans titres, sans prétexte même pour les revendiquer.

Ce qu'il y a de singulier, c'est que beaucoup de ceux qui attribuent la propriété des églises aux communes, les dispensent des grosses réparations, et les mettent à la charge des fabriques. Ceux-là ne peuvent faire l'objection que nous venons d'exposer. (Voyez du reste ce que nous avons dit pag. 84 et 85.)

La charge des grosses réparations pourrait prouver quelque chose, si les droits de la propriété étaient incertains ou partagés; mais nous avons vu que la fabrique ou la paroisse les exerçait tous. Il ne faut donc voir dans l'obligation imposée à la commune, qu'une servitude justifiée par les avantages que ses membres retirent de l'église. C'est pour ses motifs que la cour royale de Nancy a déclaré que les communes n'étaient pas propriétaires des églises.

Si la cour royale de Paris, dans son arrêt du 28 décembre 1835, a adopté une autre jurisprudence, nous ne doutons pas qu'elle n'ait été influencée par des considérations étrangères au fond même de la question [1].

Cet arrêt est d'ailleurs contredit par un arrêt posté-

[1] Dans l'espèce, un curé avait fait une ouverture pour établir une communication entre l'église et le presbytère. La fabrique ne l'avait point autorisée ni la commune non plus.

rieur de la cour de cassation, du 6 décembre 1836 [1]. Il n'est peut-être pas difficile d'expliquer l'erreur de la cour royale, par l'erreur de plusieurs jurisconsultes qui n'ont pas pensé à considérer la paroisse comme un établissement légal, capable de propriété; ils n'ont songé qu'à la commune et à la fabrique. Et quoiqu'ils n'aient vu aucun inconvénient à attribuer à la seconde, la propriété des rentes et immeubles autres que l'église, ils ont répugné à lui accorder celle-ci. Nous croyons, au contraire, que les fabriques ne sont propriétaires ni des uns ni des autres; tous appartiennent à la paroisse représentée par la fabrique, comme la cure est représentée par le curé pour la propriété du presbytère.

L'auteur d'un mémoire peu favorable aux communes, leur attribue cependant la propriété, mais une propriété tellement *nue*, qu'elles ne peuvent jamais exercer aucune action. Son opinion est suffisamment expliquée par l'erreur où il est, que le clergé était considéré autrefois comme propriétaire des églises. Quant à nous, nous trouvons dans l'ancien droit des diocèses, des évêchés, des chapitres, des séminaires, des congrégations séculières et régulières, des paroisses, des chapelles, qui étaient propriétaires; mais nous ne trouvons nulle part que le clergé, à parler strictement, fût propriétaire [2].

Enfin une raison pour ne pas attribuer aux communes la propriéte des églises, est la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité où elles sont, d'exercer les droits qui en sont la conséquence. Une commune, comme

[1] Voyez cet arrêt aux *Pièces justificatives*, n. 2.

[2] Voyez ce que nous avons dit, ch. II, § 2.

nous l'avons déjà remarqué, est quelquefois composée de plusieurs paroisses. D'autres fois c'est l'inverse, la paroisse renferme plusieurs communes. Dans certains lieux, on a joint à la commune une fraction d'une autre commune pour former la paroisse. Dans le premier cas et le troisième, les communes auront une propriété indivise; dans le second, la même commune aura plusieurs propriétés entières; et cela en présence d'une fabrique qui est instituée pour administrer tous les biens de l'Église, qui peut les *aliéner,* les échanger avec autorisation, qui possède sur le temple lui-même tous les droits utiles, moins un seul, en adoptant même le sentiment le plus favorable aux communes; ce droit est celui d'exercer des actions réelles, et encore certaines actions. N'est-il pas plus simple d'attribuer tous les droits sans exception à la paroisse, surtout lorsque tout concourt à prouver qu'elle est réellement propriétaire? L'opinion opposée nous semble peu cohérente, et par conséquent nous la croyons peu raisonnable.

La doctrine que nous venons d'exposer a acquis une nouvelle force, depuis qu'elle a été consacrée par un arrêt de la cour de cassation, du 6 décembre 1836.

§ VIII.

De la propriété des presbytères.

La question de la propriété des presbytères est fort controversée, et à peu près impossible à résoudre, lorsqu'on pose en principe que leur confiscation une fois consommée, l'État a pu en disposer comme de sa chose, faire un don et non pas une restitution.

Nous ne pouvons admettre un tel principe. L'État

avait spolié injustement; l'aliénation d'une grande partie de ces dépouilles a été consommée, puis consentie par le légitime représentant du propriétaire; une autre partie est restée dans le domaine national. Pour celle-ci, l'État a obtenu un abandon tacite. Nous ne voulons pas le nier. Mais quant aux autres, cet abandon n'existe pas. Les objets rendus sont restitués à l'établissement dépouillé

Nous pousserons même la condescendance plus loin.

Lorsque nous avons établi que l'article 13 du concordat n'avait consacré que l'abandon des biens ecclésiastiques aliénés, nous avons ajouté qu'il résultait de diverses décisions postérieures, que cette disposition pouvait s'étendre aux édifices demeurés dans la main de l'État, ou affectés à un établissement civil. Si donc on produisait un décret ou un acte translatif de propriété en faveur des communes, nous admettrions qu'elles ont un droit semblable à celui que l'État conserve sur les bâtiments religieux, aujourd'hui livrés à l'administration de la guerre, à celui de l'Université sur des édifices de même origine, etc. Mais qu'a fait le législateur ? Une seule chose; il a rendu les presbytères à leur destination primitive. Il a dit, art. 72 de la loi du 18 germinal an X : *Les presbytères et les jardins attenants seront rendus aux curés et desservants des cures et succursales.* Nous en concluons qu'il les a restitués à l'ancien propriétaire, quel qu'il fût, pourvu que la destination, la seule chose importante, fût respectée.

Or, quel était autrefois le propriétaire ? S'il y a des titres, tous les raisonnements deviennent inutiles. Ce titre décidait, avant 1789, quel était le propriétaire. Il doit le décider encore. S'il n'y a pas de titres, c'est aux

présomptions qu'il faut avoir recours. Ces présomptions sont les mêmes qui nous ont fait prononcer en faveur du droit des paroisses à la propriété des églises. Ce sont les paroisses et non les communes qui ont bâti les presbytères. L'art. 22 de l'édit de 1695 leur en impose la charge. *Seront pareillement tenus*, y est-il dit, *les habitants desdites paroisses..... de fournir aux curés un logement convenable.* Cette disposition ne fait que renouveler l'article 52 de l'ordonnance de Blois, et l'article 3 de l'ordonnance de Melun, qui veulent qu'au besoin les *paroissiens* puissent être contraints.

Comme nous l'avons déjà remarqué, la paroisse n'est pas la même chose que la commune, quelquefois la circonscription territoriale est la même; quelquefois elle est plus étendue; quelquefois elle l'est moins. Mais outre cette difficulté, qui rendrait l'état de ce genre de propriété fort extraordinaire, n'est-il pas évident que c'est à l'être moral, qui a un caractère religieux, que doit appartenir l'édifice de même nature, pourvu qu'il l'ait fait construire, et qu'il soit capable de posséder ? Or, la paroisse remplit cette double condition. Elle peut posséder pour son curé, sous le nom de cure; pour son église, sous le nom de fabrique. Dans notre opinion, ce serait donc les cures qui seraient propriétaires. Voilà qui est simple, qui est juste, qui saute aux yeux les moins clairvoyants. Notre législation actuelle vient-elle à l'encontre ? Nous ne le pensons pas. Nous avons cité l'article 72 de la loi du 18 germinal an X : *les presbytères*, y est-il dit, *non aliénés seront rendus.* A qui ? aux communes ? On n'en parle pas. Aux fabriques ? Pas davantage. C'est aux curés et desservants. Sans doute que ce n'est pas aux curés, aux des-

servants, comme personnes privées : cette interprétation serait absurde : c'est à leur titre indissolublement uni à la cure ou à la succursale. Déjà l'art. 74 de la même loi reconnaît ces établissements capables de posséder ce genre de propriété, et ne leur refuse que celle des immeubles productifs : restriction qu'abrogea plus tard le décret du 6 novembre 1813 et la loi du 2 janvier 1817.

Le décret et la loi règlent toute l'administration des cures, la distinguent et la rendent indépendante de celle de la commune et de la fabrique. Or, ne serait-il pas plaisant que le curé, s'il a une ferme, puisse l'affermer ; un champ, qu'il puisse le cultiver, et qu'il ait pour administrateur de son presbytère la fabrique ou la commune, et l'État, selon MM. de La Borde, Dumon et Fréteau ?

D'ailleurs, comme nous l'avons dit, un usufruit perpétuel est une propriété. C'est la succession des curés ou desservants, c'est-à-dire la cure ou la succursale qui jouissent : donc elles sont propriétaires. Et si, de plus, la paroisse a fait bâtir, c'est la paroisse, toujours sous le nom de cure, qui a la nue-propriété.

Il existe deux autres opinions contredisant la nôtre ; et, nous ne pouvons le dissimuler, celle-ci est la moins répandue.

La première tient que les communes sont propriétaires des presbytères rendus en 1801 ; la seconde, que ce sont les fabriques. L'opinion en faveur des communes est professée aujourd'hui par le conseil d'État.

Celle en faveur des fabriques est adoptée par un grand nombre de jurisconsultes, et notamment par ceux qui forment le conseil des journaux des fabriques et des communes.

Commençons par remarquer que les curés n'ont aucun intérêt à contester aux fabriques la propriété des presbytères, puisque ces établissements ne peuvent changer leur destination. Elles ne peuvent les administrer que pendant la vacance et dans l'intérêt des futurs titulaires. Les curés pourraient trouver un avantage à l'accorder aux communes, parce que, quoique l'obligation de celles-ci d'entretenir ces édifices ne découle pas essentiellement de leur qualité de propriétaires, cependant elle devient plus naturelle et moins contestable. Mais cet avantage est bien diminué par l'inconvénient d'autoriser les communes, comme cela est arrivé fréquemment depuis quelques années, à s'emparer d'un tiers ou d'une moitié du presbytère, avec la prétention de les détacher à tout jamais de la cure. Telle est la doctrine actuelle du conseil d'État contre laquelle les évêques feront, sans doute, de justes et énergiques représentations au ministre des cultes.

Dans les deux opinions que nous ne croyons pas devoir adopter, on cite d'abord les lois qui ont confisqué les presbytères ou en ont disposé; ce sont celles du 6-15 mai 1791, qui, par son article 5, les déclare biens nationaux [1]; celle du 19 août-3 septembre 1792, qui ordonne que les immeubles affectés aux fabriques soient vendus; le décret du 13-14 brumaire an II (3-4 novembre 1793), qui déclare propriétés nationales les immeubles affectés à toutes les fabriques sans distinc-

[1] Donc, comme nous l'avons remarqué plusieurs fois, la loi du 2 novembre 1789 n'avait pas déclaré nationaux tous les biens ecclésiastiques.

tion ; le décret du 25 brumaire an II (16 novembre 1793), qui destine au soulagement de l'humanité souffrante et à l'instruction publique les presbytères des communes qui renonceraient ou auraient renoncé au culte public [1]. Une loi du 12 fructidor an V (30 août 1797), statua, 1° que la vente des presbytères non encore aliénés, serait suspendue; 2° que l'état de ceux qui seraient nécessaires à un service public serait arrêté par l'administration des départements, et approuvé par le directoire exécutif; 3° que tous les autres seraient vendus [2]; 4° que, parmi tous les presbytères qui auraient été réservés, conformément à la présente loi, les administrations des départements pourraient affecter à l'instruction primaire ceux qui seraient nécessaires pour ce service; 5° que ces édifices ne pourraient être employés à tout autre service public, qu'autant que les arrêtés des départements, prononçant cette affectation, auraient été approuvés par une loi. C'est sur ces entrefaites que survint la loi du 18 germinal an X.

Après avoir rapporté toutes ces lois, on ajoute avec raison que, depuis 1791 jusqu'en 1801, l'État s'est considéré comme propriétaire. Mais en posant ce fait, on a tort de conclure : il a agi comme propriétaire, donc il l'était réellement. Nous protesterons toujours contre cette très-vicieuse argumentation.

[1] La convention, en donnant un encouragement à l'athéisme, pouvait opprimer, mais non soulager l'humanité.

[2] Dans beaucoup de paroisses, les habitants s'opposèrent à ces ventes. Il est des diocèses où presqu'aucun presbytère ne fut vendu. Nous pouvons citer notamment celui de Rodez et l'ancien diocèse de Vabres.

Une fois le principe de la propriété posé comme la chose du monde la plus certaine, on n'invoque pas un texte formel qui ait décidé dans quel sens et à quel titre les presbytères ont été rendus; mais on argumente subtilement d'après des décrets qui ont pour objet de fixer la conservation des presbytères, d'en fournir dans les lieux où il n'en existe pas, de les réparer là où ils sont dégradés. Ainsi aux preuves directes que nous avons données, on n'oppose que des preuves indirectes et laborieusement déduites.

Ceux qui prétendent que les presbytères ont été rendus aux communes, invoquent 1° un arrêté du 7 ventose an XI, qui autorise les communes à délibérer sur l'établissement ou réparation des presbytères, ainsi que sur le mode le plus convenable de lever la somme nécessaire à cet objet. Cet arrêté prouve seulement que là où il n'existait pas de presbytère par suite de son aliénation ou de sa destruction, les conseils municipaux devaient en fournir un. C'est une charge que l'arrêté impose, et non un droit qu'il reconnaît; charge du reste également imposée par le décret du 11 prairial an XIII, et l'article 92 du 30 décembre 1809.

2° Ils invoquent un avis du conseil d'État du 2-6 pluviose an XIII. Cet avis serait décisif si un document de cette nature avait force de loi. Il n'a pas été d'ailleurs inséré au *Bulletin des Lois*, quoique sa date soit rappelée dans l'ordonnance du 3 mars 1825. C'est par le même motif du défaut d'autorité égale à celle d'un décret ou d'une loi, que nous écartons un arrêt du conseil d'État du 15 juin 1832, et qui, par cette raison, ne peut faire jurisprudence.

3° Ils citent l'article 44 du décret du 30 décem-

bre 1809; mais il prouve seulement que la commune obligée, s'il n'y a pas de presbytère, de le fournir, ainsi que le porte l'art. 92 du même décret, a intérêt à faire un état de sa situation lorsqu'un nouveau curé en prend possession. Or, l'article 44 n'énonce rien de plus que cette surveillance. D'ailleurs, quand même la commune n'aurait pas de presbytère à fournir, le contrôle, qui lui est confié dans ce cas, a toujours l'avantage d'assurer le bon état d'un édifice qu'il lui importe de conserver, puisque, s'il vient à dépérir, la charge de le réparer ou de le reconstruire retomberait sur elle. C'est une seconde manière d'expliquer le but du législateur.

Dans une consultation insérée au *Journal des Fabriques*, t. I, p. 94, des jurisconsultes distingués se sont prononcés à l'unanimité en faveur des fabriques. Voici leurs motifs :

« La volonté, la tendance du gouvernement, disent-ils, était de rétablir les biens des fabriques : c'est ce qui est démontré par une foule d'actes. C'était aux fabriques que l'arrêté du 7 thermidor an XI (26 juillet 1803) ordonnait de restituer les biens non aliénés des anciennes fabriques, les rentes dont elles avaient joui et tous les biens des fabriques des églises supprimées : c'étaient les nouvelles fabriques qui devaient en être envoyées en possession. C'était à ces fabriques que le décret du 30 mai 1806 attribuait les églises et les presbytères, supprimés par suite des changements introduits dans l'organisation ecclésiastique, et qu'il accordait l'autorisation de les louer, de les échanger, ou de les aliéner à leur profit. Enfin, le décret du 31 juillet 1806 accordait formellement aux fabriques des

églises nouvelles qui avaient remplacé d'anciennes églises supprimées, les biens de ces églises supprimées, y compris les presbytères, quand même ils seraient situés dans des communes étrangères. Sans doute, on peut dire que, dans ces divers décrets, il ne s'agit que des presbytères supprimés, et non de ceux rendus à leur destination spéciale; mais l'analogie n'en est pas moins complète, et l'intention du gouvernement démontrée.

» C'est toujours conformément au sens qui lui est donné dans cette dernière opinion, que le gouvernement a entendu lui-même la disposition de l'art. 72 de la loi du 18 germinal an X. Dans les années qui suivirent la promulgation de cette loi, diverses prétentions furent élevées de la part des communes. Certaines communes croyaient qu'elles ne devaient que le logement strictement nécessaire au curé, et elles voulaient détacher du presbytère les bâtiments ruraux; d'autres pensaient qu'elles pouvaient s'emparer d'une partie des terrains qui en dépendaient. Quelques communes enfin avancèrent que les presbytères étaient des propriétés communales. Sur ces prétentions, plusieurs décisions intervinrent qui les repoussèrent toujours par ce motif que la loi du 18 germinal an X avait conféré aux fabriques, et sans aucune restriction, la propriété des presbytères et de leurs jardins. »

C'est dans ce sens que sont intervenues notamment la décision du ministre des cultes, du 7 février 1807, et celle du directeur-général de la comptabilité, du 23 juillet 1811. Le conseil s'autorise surtout d'un décret du 17 mars 1809, auquel une jurisprudence constante donne la même force qu'à la loi. Ce décret dispose que

les églises et presbytères rentrés dans les mains du domaine pour cause de déchéance, seront rendus aux fabriques, et cela en vertu de l'art. 72 de la loi du 18 germinal an X.

Pourquoi rendre aux fabriques tous ces édifices dont l'aliénation est déclarée nulle, si, en principe général, ils appartiennent aux communes ? La seule solution raisonnable est de dire que l'État, qui en était devenu propriétaire, en a disposé en leur faveur. Voilà pourquoi le ministre des finances les a toujours mises en possession des presbytères dont les acquéreurs étaient déclarés déchus. C'est ce qui résulte des décisions des 26 septembre et 20 décembre 1822, des 4 juillet et 6 août 1823.

Enfin, cette jurisprudence devient encore plus évidente que les dispositions de l'ordonnance du 3 mars 1825.

« Cette ordonnance contient, dit le conseil, une déclaration de principes précise et remarquable. Dans une disposition ayant pour but de distinguer entre la fabrique et la commune, elle dit en parlant de la fabrique : « Si le presbytère et ses dépendances lui ont » été remis en exécution de la loi du 18 avril 1802 » (18 germinal an X.) » Dans les divers cas qu'elle énumère, elle attribue le produit de la location du presbytère à la commune, quand c'est la commune à qui il appartient ; à la fabrique, quand c'est la fafabrique qui est propriétaire. Cette ordonnance assimile donc l'effet de la restitution opérée d'après la loi de l'an X (1802) à celui des restitutions opérées d'après les autres actes cités, restitutions sur l'effet desquelles il ne saurait y avoir de doute ; elle assimile les droits

de propriété qui en résultent pour la fabrique, aux droits incontestables dont elle jouit sur les immeubles par elle achetés, acquis ou construits de ses deniers, ou qui lui sont échus par legs ou donation. En un mot, elle déclare la fabrique propriétaire seule et exclusive des presbytères ainsi restitués.

» Ce concours d'arguments également concluants, ce concours de décrets, d'ordonnances, de décisions, de divers ministres et de diverses époques, toujours dans le même sens, ne peut donc laisser la moindre incertitude sur l'intention qu'avait eue le gouvernement en l'an X (1802), sur la signification des termes de l'art. 27 de la loi du 18 germinal (8 avril), et sur l'interprétation qu'il doit recevoir. Les droits des fabriques ne sauraient donc leur être contestés, soit par les curés, soit par les communes.

» Si, de cette discussion de droit, on passe à d'autres considérations, on objectera peut-être que, même dans l'intérêt des fabriques, il vaudrait mieux que les presbytères fussent la propriété des communes; que cette propriété ne sera qu'une occasion de dépenses nouvelles pour les fabriques, déjà presque partout si pauvres; que les communes seraient plus à même de supporter ces charges, parce qu'en général elles sont plus riches, qu'elles possèdent des revenus plus étendus et plus certains, qu'elles ont souvent des bois, des affouages, etc. Mais c'est aux fabriques qu'il appartient, par une administration sage et éclairée, de maintenir le niveau entre leurs dépenses et leurs recettes; souvent les paroissiens les rétabliront eux-mêmes par des dons, des souscriptions volontaires; et enfin, si l'équilibre venait à être définitivement rompu, la loi a pris toutes

les mesures nécessaires pour pourvoir à l'insuffisance constatée des ressources ordinaires des fabriques. Il importe d'ailleurs de délivrer les pasteurs de cette continuelle et indispensable protection du pouvoir municipal; il importe de donner au culte, dans son intérêt propre et aussi dans l'interêt de l'État, quelque indépendance et quelque liberté. »

Telle est l'argumentation très-spécieuse que l'on fait en faveur des fabriques; nous n'avons aucun intérêt à la repousser, mais elle ne porte pas la conviction dans notre esprit. Nous pouvons écarter d'abord comme étrangère à la question la restitution faite à ces établissements des biens qui leur avaient appartenu, et dans lesquels il n'est point question des presbytères.

La décision du ministre des cultes, du 7 février 1807, ne parle point des fabriques, mais seulement des curés et desservants.

Celle du directeur de la comptabilité (23 juillet 1811), est dirigée contre les communes. Il est vrai qu'il parle du droit des frabriques sur ces édifices; mais comme son objet direct était l'exclusion du droit de la commune, que le seul établissement alors légalement consacré était la fabrique, que la cure n'acquit ce caractère que par une législation postérieure, on ne peut tirer de cette décision, d'ailleurs d'une faible autorité, qu'une induction plus faible encore. Les jurisconsultes, favorables aux fabriques, répondent aux défenseurs des communes, que si, en 1802, la remise des presbytères n'a pas été faite aux premières, c'est qu'elles n'existaient pas à cette époque. Nous nous emparons de cette explication que nous trouvons juste, et nous disons aussi que si, jusqu'en 1813 ou 1817, les cures ne

sont pas mentionnées par l'administration comme propriétaires, c'est qu'elles n'existaient pas avec l'aptitude à administrer des propriétés.

L'argument tiré du décret du **17** mars **1809** s'explique de la même manière; la cure n'était pas encore légalement reconnue. On peut dire en outre que l'art. 1er de ce décret n'est que l'application littérale de l'art. **72** de la loi de l'an X. Il veut donc que les presbytères dont les acquéreurs sont déchus, soient rendus, non aux fabriques ou aux communes, mais aux curés ou desservants.

Il est vrai que l'article **3** dispose que si des dégradations ont été commises, la valeur en sera versée dans la caisse de la fabrique. Mais la cure n'avait pas encore de mense, c'est-à-dire qu'elle n'était pas apte à recevoir une restitution de ce genre.

L'ordonnance du **3** mars **1825** est aussi très-bonne à opposer aux communes. Mais elle ne prouve pas également contre les cures, et en faveur des fabriques, puisque le droit de celles-ci n'existe que pendant la vacance complète, c'est-à-dire quand il n'y a point de titulaire, ni de prêtre chargé du binage.

Tels sont les motifs qui nous portent à croire que plus probablement la propriété des anciens presbytères restitués par l'art. **72** de la loi du **18** germinal an X, appartient aux cures ou succursales; quant à ceux dont la propriété est constatée par un titre, ce titre fait loi.

§ IX.

De la propriété des cimetières.

En examinant la question de la propriété des cime-

tières, il est nécessaire de distinguer les époques. Les paroisses ou les fabriques peuvent invoquer en faveur de leur droit de propriété sur les anciens cimetières des raisons qui ne seraient pas applicables aux nouveaux. Par anciens cimetières nous entendons tous ceux qui ont été acquis avant 1789; et par nouveaux cimetières, ceux qui ont été achetés depuis cette époque.

Les jurisconsultes tant anciens que nouveaux se sont en général fort peu occupés de la question de la propriété des cimetières. Les nouveaux, supposant que le législateur a pu disposer arbitrairement de cette propriété comme de toutes les autres propriétés publiques, n'hésiteraient pas, s'ils étaient appelés à résoudre cette question, à se prononcer contre les paroisses. Ils se contentent des dispositions contenues dans le décret du 23 prairial an XII (12 juin 1804), qui, après avoir obligé, par l'art. 2, les communes à acheter de nouveaux cimetières lorsque les anciens ne sont pas à la distance de quarante mètres au moins des lieux habités, décide par l'article 9 que les cimetières abandonnés seront affermés cinq ans après que toute inhumation aura cessé, et que le prix de ferme sera au profit des communes auxquelles ils *appartiennent*. Il est réglé par les articles 10 et 11, que si l'étendue des lieux le permet, on pourra y faire des concessions de terrain aux familles qui offriront de faire des fondations en faveur des hôpitaux, et qui donneront une somme à la commune. On peut invoquer aussi en faveur des communes un avis du conseil d'État du 25 janvier 1807; il suppose que la propriété appartient à la commune, puisqu'il dit qu'elle pourra le vendre avec autorisation, et qu'il ne réserve qu'un chemin de ronde en faveur et

autour de l'église. C'est par ces motifs que dans notre Traité des Paroisses, où nous avons dû, autant que possible, nous attacher au texte des lois et éviter de longues discussions, nous nous sommes décidé à attribuer la propriété du cimetière à la commune. Cependant nous croyons que les fabriques ont de fortes raisons à faire valoir, et nous allons les exposer ici.

Il y a deux observations communes à tous les anciens cimetières, c'est qu'ils étaient un bien religieux, et que cette espèce de biens est le seul que les lois révolutionnaires n'avaient point frappé de confiscation.

Les cimetières étaient un bien religieux. Aussitôt après la conversion de Constantin, l'usage s'établit parmi les fidèles de se faire enterrer autour des temples bâtis sur les tombeaux des martyrs. « C'est de là, dit de » Héricourt, que sont venus les cimetières qu'on a dans » la suite réservés *aux églises paroissiales* [1]. » « Les » cimetières..., dit Gibert, sont des choses saintes, sa- » crées, religieuses ; et par là, appartiennent aux choses » ecclésiastiques [2]. » Les canonistes et les anciens jurisconsultes s'accordent à dire que le cimetière une fois bénit et consacré à la sépulture des morts, est enlevé au commerce, et qu'il ne redevient lieu profane que lorsque les ossements en ont été enlevés [3]. C'est par ce motif que les mêmes jurisconsultes et canonistes rangent les cimetières parmi les biens imprescriptibles [4].

[1] *Lois ecclésiast.*, seconde partie, ch. 12. *Préambule.*

[2] *Institut. bénéf.*, tom. 2. p. 366, tit. 165.

[3] Rousseau-Lacombe, *Dict. de jurisprudence bénéf.* V° *Prescription*, n. 12 ; et Durand de Maill. *Dict. can.* V° *Cimetière.* Van-Espen, *Jus can.*, tom. 2, pars 2.

[4] *Voy.* Rousseau-Lacombe et le *Dict.* de Durand de Maillanne,

Enfin les cimetières, quand ils entourent l'église, ce qui arrive le plus ordinairement dans les hameaux, sont réputés faire partie de l'église, au point que le droit a établi que, dans ce cas, la profanation de l'église entraîne celle du cimetière, et réciproquement [1].

C'est parce que les cimetières étaient des lieux ecclésiastiques et purement ecclésiastiques, que tout ce qui les concernait était réglé par les évêques et les curés. D'après l'édit de 1695, les intendants et commissaires du roi devaient sur les procès-verbaux des évêques ordonner la clôture des cimetières; mais comme le remarque Jousse, les habitants qui devaient supporter cette dépense, « ne pouvaient innover aucune chose » dans le cimetière, soit pour l'élargir, soit pour le di- » minuer sans le consentement du curé. »

La deuxième observation que nous avons à faire, est que les cimetières n'ont point été confisqués par les lois de la révolution. Il est impossible d'en citer aucune à ce sujet. Nous concluons de ce fait que la propriété des cimetières n'a pas été changée jusqu'au concordat. Si une loi quelconque avait fait depuis cette époque ce que n'avaient point tenté les législateurs révolutionnaires, ce serait le décret du 12 juin 1804. Ceux donc qui existaient en 1789, ont dû rester propriété de la paroisse, s'ils appartenaient à la paroisse, ou propriété de la commune, s'ils appartenaient à la commune, au moins jusqu'au 12 juin 1804. Le décret porté à cette date a-t-il introduit un changement? Ce fait est important à examiner pour les anciens cimetières, puisque si

au mot *Cimetière*. Van-Espen, *Jus can.*, t. 2, pars 2, sect. 4, tit. 7, ch. II, p. 149, n. 22.

[1] *Ibid.*

rien n'a été changé, nous devrons résoudre la question d'après les anciennes lois.

Il est généralement reconnu parmi les jurisconsultes que le droit de propriété est tellement important, qu'il ne s'établit point d'une manière indirecte; cette doctrine a été récemment soutenue, et avec succès, par M. Dupin, dans un réquisitoire concernant la propriété des livres d'église. Nous convenons que, s'il existe déjà, il peut être reconnu en cette manière. Le législateur ne fait pas alors un acte translatif de propriété, mais il émet l'opinion qu'elle est déjà transférée. Toutefois, remarquez qu'autre chose est l'opinion, autre chose est la volonté du législateur; et si on peut expliquer d'une manière plausible comment l'opinion s'est faussement formée, on lui enlève toute autorité. Le législateur savait que les concessions de terrain n'avaient lieu, sauf des cas très-extraordinaires, que dans les villes. Or, il a supposé avec raison, que la plupart des villes avaient acquis les cimetières de leurs deniers. En effet, ce n'est guère que depuis l'ordonnance de 1776 que les cimetières ont été placés hors de l'enceinte des villes; et cette même ordonnance charge leurs habitants d'acquérir les nouveaux terrains. Il n'en a pas été ainsi dans les campagnes : la plupart des paroisses conservèrent leurs anciens cimetières.

Au moment où la révolution a poussé la violence et le fanatisme jusqu'à proscrire l'exercice du culte catholique, elle s'est pourtant abstenue d'une folie impossible à l'homme, elle n'a pas proscrit les sépultures. Voilà ce qui explique comment nous avons eu encore des cimetières, après avoir perdu nos églises. Les paroisses et les fabriques n'existant pas, et l'État

n'ayant pu s'emparer de la demeure des morts, il a fallu que les communes en fussent les gardiennes. Le culte ayant été rétabli, on n'a eu aucun intérêt à décider si les nouvelles paroisses ou si les fabriques devaient rentrer dans cette propriété. Elle est demeurée et devait demeurer indécise. Il faut aux personnes morales comme aux individus, un motif quelconque pour réclamer un droit. Les fabriques n'en avaient pas, puisqu'on ne leur contestait point le produit spontané du cimetière, le seul qu'il soit possible d'y percevoir, et que les communes demeuraient chargées de la seule dépense à supporter, l'entretien des murs de clôture. Sur ces entrefaites intervint le décret sur les sépultures (12 juin 1804).

Le législateur trouve les communes en possession des cimetières; il ne les établit point propriétaires, mais il paraît le supposer, en leur permettant de faire des concessions de terrain à leur profit et au profit des hospices. Mais cet avantage peut s'expliquer par la charge qui leur est imposée d'entrenir les murs de clôture.

Quoiqu'il en soit, il est certain que le décret ne parle pas d'une manière indirecte de la propriété, et qu'aucune de ses dispositions ne la transfère formellement.

Ces observations une fois faites à l'égard des anciens cimetières, nous devons distinguer, 1° ceux dont la propriété peut être déterminée par un titre : pour ceux-là, il n'y a pas de difficulté. Si le titre désigne la paroisse, l'église, la fabrique, ce qui doit être toujours ou presque toujours, le titre fait loi; il n'a pas moins d'autorité s'il désigne la ville, le bourg, la communauté d'habitants comme propriétaires.

2° Il faut distinguer les cimetières des villes, qui étaient communs à plusieurs paroisses, des cimetières qui servaient à une seule paroisse. Lorsque ces derniers étaient placés autour de l'église, ils étaient réputés en faire partie. C'est ce qu'affirment les jurisconsultes et les canonistes [1]. Tous conviennent d'ailleurs que c'est un bien sacré et hors du commerce. De Héricourt dit qu'il appartient aux églises paroissiales. Il doit donc suivre la destinée de l'église, et appartenir au propriétaire de celle-ci, c'est-à-dire à la paroisse, si, comme nous croyons l'avoir prouvé, la paroisse est propriétaire de l'église.

Quant aux cimetières ruraux, qui n'étaient pas autour de l'église et servaient à une seule paroisse, ils n'étaient pas censés en faire partie; mais ils étaient, comme nous l'avons vu, réputés biens ecclésiastiques, et administrés par l'église. L'église seule en percevait comme aujourd'hui le produit spontané et les oblations volontaires : d'après les canonistes, la commune n'en percevait aucun [2]. D'après la jurisprudence des arrêts, les mutations de cimetière devaient avoir lieu du consentement de l'évêque et du curé. En un mot, on ne voit jamais la commune être appelée que pour payer les clôtures du cimetière, et ce sur le réquisitoire de l'évêque, conformément à l'art. 22 de l'édit de 1695 [3].

[1] *Voy.* Durand de Maillanne, Rousseau-Lacombe, Van-Espen, *Loco citato.*

[2] *Traité de l'adm. temp. des paroisses*, par l'abbé Boyer, t. 1, p. 352.

[3] Cette exclusion de l'administration des cimetières paraît clairement dans le préambule de l'édit du 10 mars 1776, et dans l'ordonnance de l'archev. de Toulouse du 31 mars 1775, art. 11, 12 et 13.

La fabrique était tellement réputée propriétaire, que dans le cas où un trésor était trouvé dans le cimetière. la moitié était adjugée à l'inventeur, et l'autre moitié à la fabrique [1]. Si la commune eût été propriétaire, cette loi ou coutume serait inexplicable, puisque notre ancien droit, conforme en cela aux lois romaines [2], partageait le trésor entre le maître du fonds et l'inventeur.

Les cimetières des villes à l'usage de plusieurs paroisses étaient comme tous les autres, soumis à une administration ecclésiastique. L'église profitait seule de ces produits. La seule difficulté que l'on pût faire, c'est qu'il est à présumer que ce n'étaient pas les paroisses réunies, mais la ville qui les avait acquis comme corporation civile. C'est aux villes et aux communautés que l'édit de 1776 s'adresse pour recommander l'acquisition des nouveaux cimetières dont il prescrit l'établissement. Et en effet, un grand nombre de villes transportèrent à cette époque les cimetières hors de leur enceinte. Mais tout ce qu'on peut conclure de ces faits c'est que, s'il était prouvé par des titres ou de toute autre manière que les villes ont acquis les cimetières, ils devraient leur être adjugés.

Il suit de tout ce que nous avons dit sur les anciens cimetières :

1° Que s'ils sont situés autour de l'église, ils doivent appartenir à la paroisse, lorsque l'église elle-même lui

[1] Boutaric, *Des Droits du seigneur*, p. 484. *Traité de l'adm. temp. des paroisses*, par Boyer, t. 1, p. 353.

[2] Lib. 3, cap. de thes., § 39, *Inst. de rerum divis.*, lib. 2, § 12, sol. mat. V. Nov. Leon. 51; dans Domat, *Lois civ.*, t. 1, liv 3, tit. 7, sect. 2, n. 11, p. 264.

appartient. Rien de plus constant que l'indivisibilité de ces deux propriétés dans nos anciennes lois;

2° Que s'ils sont séparés de l'église, les fabriques ayant toujours exercé à leur égard tous les droits de propriétaire, et les communes n'en ayant exercé aucun, ils doivent appartenir aux premières. Cependant le droit est moins certain que dans le premier cas;

3° Que si au lieu de servir à une paroisse ils servent à plusieurs, le même droit peut être revendiqué, quoiqu'il y ait plus de doute que dans les deux cas précédents;

4° Que dans toute hypothèse il faut consulter les titres qui feraient loi;

5° Qu'il n'est pas probable que le décret du 12 juin ait changé les droits des fabriques, attendu que ce décret n'avait pas pour objet de décider la propriété, mais d'établir la police des cimetières, et d'adjuger aux communes un droit utile qui pût les dédommager de la charge à elles imposée pour les frais de clôture.

La question que nous venons d'examiner ne peut du reste avoir une utilité pratique que dans le cas où la fabrique achèterait de ses deniers ou recevrait en don un terrain pour un nouveau cimetière. Dans cette hypothèse elle pourrait, d'après la doctrine que nous venons d'exposer, réclamer l'ancien. Et pour lever tous les doutes, elle ne ferait pas mal de stipuler cet échange en sa faveur. Si la commune fournit le nouveau, la fabrique reste encore propriétaire de l'ancien. La commune n'a droit qu'à celui qu'elle vient d'acquérir, voilà ce qu'exigerait l'équité. Les dispositions du décret du 12 juin 1804, et l'avis du conseil d'État du 25 janvier 1807 ont pris d'autres dispositions. Mais comme

c'est en vertu d'un faux supposé, nous croyons que le cas échéant, les fabriques pourraient faire valoir les arguments que nous venons de déduire.

Nous ne nous dissimulons pas que notre opinion sur la propriété des cimetières sera difficilement accueillie. Mais ce n'est pas la première fois qu'on perd une cause juste. Ce ne sera jamais pour nous une raison d'abandonner celles qui ont ce caractère.

§ X.

Marche à suivre par les établissements ecclésiastiques pour défendre les biens non aliénés qui lui ont été rendus par l'Etat, et que l'Etat voudrait leur contester aujourd'hui.

Nous n'avons pas à examiner ici par quelles voies de conciliation les établissements ecclésiastiques peuvent défendre leurs droits. Elles dépendent nécessairement des temps, des personnes avec lesquelles on a à traiter, et de mille autres circonstances qu'un homme sage peut apprécier, mais sur lesquelles il n'est guère possible de tracer des règles. La seule qui soit certaine, c'est qu'on ne peut jamais être trop conciliant, pourvu qu'on sauve les droits qu'on a la mission de défendre. Notre but ici n'étant d'exposer que ce que l'on peut d'après les lois, nous avons à examiner seulement la question suivante :

Devant qui doivent être portées les contestations *relatives à la propriété* d'un bien ecclésiastique non aliéné par le domaine, et rendu à sa destination primitive ?

Nous répondrons, sans hésiter, que la cause doit être

vidée devant les tribunaux. Ce n'est pas une opinion solitaire que nous exprimons ; elle est fondée sur une jurisprudence à laquelle il n'a été que très-rarement dérogé.

Une foule de décrets, d'ordonnances, d'avis du conseil d'État, d'arrêts des Cours ont statué sur les difficultés sans nombre qu'ont fait surgir la loi de 1789, et celles qui l'on suivie [1]. Voici comment a été réglée la compétence relativement aux biens nationaux en général. Si la vente en est consommée, c'est aux conseils de préfecture qu'il appartient de prononcer en première instance sur les débats que peut faire naître son interprétation. On peut appeler de son jugement au conseil d'État. C'est une exception portée par plusieurs lois révolutionnaires, et notamment par l'art. 4 de la loi du 28 pluviose an VIII, à la règle générale qui saisit les tribunaux de l'interprétation des aliénations, quelles que soient les parties contractantes.

Ce n'était pas seulement pour donner aux acquéreurs des juges plus expéditifs, il fallait les rassurer ; et c'est pour cela que divers décrets défendaient d'annuler les ventes même pour fraude. On voulait des juges amovibles, parce qu'on redoutait les juges inamovibles, quoique créés par les nouveaux pouvoirs et leur étant attachés [2].

Qu'on ne pense pas qu'en rappelant ces faits et cette substitution politique à la justice, nous ayons, le moins du monde, intention de jeter des doutes sur la légitimité de la possession des acquéreurs à dater de 1801.

[1] Voyez *Questions du droit administratif*, par M. de Cormenin, t. 2, p. 139 et suiv.

[2] Voy. *Quest. du droit administratif*, t. 2, p. 143, note 1.

Nous nous sommes expliqués clairement à ce sujet, et jamais dans nos décisions privées ou publiques nous n'avons exprimé une autre opinion. Jamais nous ne voudrions inspirer la moindre inquiétude de conscience même dans le secret le plus intime. Mais nous rappelons ce qui s'est passé, afin qu'on ait un moyen de plus d'apprécier comment l'opinion défavorable aux ventes nationales força de recourir à des juges exceptionnels. Après cette exception grave au droit commun, on n'osa en établir une seconde. On se contenta de retenir l'interprétation des ventes. Hors de là, lorsque l'État croit être propriétaire d'un bien national, et que cette propriété lui est contestée par un individu ou un établissement, il se présente devant les tribunaux ordinaires, il discute ses droits devant eux, et se soumet d'avance aux mêmes condamnations qu'un simple particulier. La raison en est que l'attribution de l'interprétation des ventes nationales dérogeant au droit commun, on doit s'en tenir aux termes précis de cette dérogation, elle a été seule consacrée. On ne doit pas y ajouter le jugement des preuves ou des titres de la propriété débattue entre l'État et un tiers.

De plus, quand l'État interprète une vente, il est juge, quoique juge exceptionnel; mais il n'est pas tout à la fois juge et partie. Il serait l'un et l'autre, s'il prononçait par l'intermédiaire de ses agents qu'il est propriétaire. Quelque décisives que soient ces raisons, nous aurions moins de confiance dans leurs succès, si deux décrets, l'un du 23 pluviose an XIII, l'autre du 12 décembre 1808, et une jurisprudence presque constante, ne les consacraient formellement et en des termes clairs et précis.

Le conseil d'État s'en est quelquefois écarté ; mais le conseil d'État, qui l'ignore ? a une jurisprudence qui tient à la nature de son institution. Elle varie, parce qu'il varie lui-même.

Si les tribunaux sont les organes de la justice, le conseil d'État n'est trop souvent que l'organe des intérêts politiques. Si malgré ce caractère, si malgré l'amour du gouvernement impérial pour tout ce qui pouvait concentrer et accroître le pouvoir exécutif, il n'a pas retenu le jugement des contestations, dont nous venons de parler, c'est qu'il avait assez d'intelligence pour ne pas prodiguer inutilement son despotisme.

De ces principes, il faut conclure que les palais épiscopaux, les cathédrales, les séminaires étant des immeubles dont les conservateurs doivent défendre la propriété, même douteuse, il y a lieu, en cas de contestation, à porter cette grande cause devant les tribunaux. La faculté de ce recours en faveur des fabriques et des cures, est encore moins contestable : mais par qui doit-elle être déférée, et quel est l'administrateur qui doit être mis en cause ? C'est ce que nous allons examiner dans le paragraphe suivant.

§ XI.

Action de la revendication des édifices religieux, contre les prétentions de l'État à leur propriété.

L'action doit être intentée par le trésorier de la fabrique, s'il s'agit d'une église paroissiale; par le curé, s'il s'agit d'un presbytère ; par l'évêque, s'il s'agit de la cathédrale, du palais épiscopal et du séminaire. Si la commune croit avoir des droits sur l'église ou le pres-

bytère, elle aurait aussi qualité pour citer en jugement, par l'intermédiaire de son maire. Si la fabrique a droit sur le cimetière, comme nous le pensons à l'égard de la plupart des anciens, les poursuites devraient aussi être faites par le trésorier. Son action doit être autorisée par le conseil de fabrique, ainsi que celle du maire doit être précédée d'une délibération du conseil municipal [1].

Les actions en justice contre l'État doivent être dirigées contre le préfet [2]; l'État est assigné dans la personne de ce fonctionnaire, ou à son domicile. Le préfet à assigner est celui du département dans l'étendue duquel est situé le tribunal qui doit juger la cause [3]. Ce genre de cause doit être communiqué au ministère public [4].

L'autorisation du conseil de préfecture n'est point nécessaire, quand on intente des actions contre l'État [5].

On est seulement obligé de se pourvoir au préalable devant le préfet, et par mémoire, et ce à peine de nullité. Mais si ce fonctionnaire ne donne pas sa décision dans le mois de la remise du mémoire et des pièces, il est permis de se pourvoir devant les tribunaux [6], afin de constater que la remise a été faite, et que le préfet

[1] C'est ce qui résulte des décrets des 30 décembre 1809, 6 nov. 1813, et de la qualité incontestable qu'ont les évêques et les curés d'être usufruitiers et administrateurs des biens de la cure ou de l'évêché.

[2] Loi du 28 octob., — 5 nov. 1790, tit. 3, art. 13.

[3] *Cod. de proc. civ.*, art. 69 et 70.

[4] *Ibid.* Art. 83.

[5] Loi du 28 octob., — 5 nov. 1790, tit. 3, art. 15.

[6] *Ibid.*

n'ayant pas donné sa décision dans le temps voulu, il y a lieu de le déférer aux juges. Celui qui intente l'action doit exiger un récépissé des pièces et du mémoire, ainsi que leur mention dans les registres de la préfecture [1].

Telles sont les formes à suivre, quand on en est réduit à la triste nécessité de plaider. Mais si à ce moyen extrême on préférait des réclamations d'un autre genre, il est encore bon de savoir si on peut y recourir sans inconvénient. C'est ce que nous allons faire, en discutant la décision du conseil d'État, du 21 mars 1837, concernant la Déclaration de M. l'Archevêque de Paris, du 4 mars de la même année.

§ XII.

Les réclamations extra-judiciaires sont-elles susceptibles d'être déclarées abusives. Examen de la déclaration d'abus prononcée contre M. l'Archevêque de Paris, le 21 *mars* 1837.

Nous supposons que ces réclamations ne contiennent rien de contraire aux lois sur la presse, qui régissent la France. C'est dans cette seule supposition que nous les examinons pour savoir si, à raison du caractère de celui qui les fait, elles peuvent être déférées au conseil d'État.

Les personnes qui sont étrangères à la science de la législation, peuvent savoir d'une manière vague que les lois spéciales qui concernent le clergé sont assez mal interprétées; mais elles ne peuvent se figurer à

[1] *Ibid.*

quel point elles sont méconnues, ignorées, faussées, par suite du peu d'importance qu'on y attache, et des intérêts politiques fort mal entendus qui viennent aider merveilleusement des erreurs et une ignorance déjà si funestes. Un de ces grands intérêts est celui d'effrayer le clergé, en le frappant au premier signe de vie qu'il a l'audace de donner.

Il faisait le mort; il ne l'était pas. Hâtons-nous. S'il pouvait faire entendre ses plaintes, où en serions-nous. Contre sa nature envahissante, il n'y a qu'un remède, c'est de l'enchaîner si bien, d'assujétir tous ses membres avec des fers si solides, si biens rivés, qu'il soit contraint de joindre le silence à l'immobilité!

Nous ne nions pas que la juridiction civile n'ait le droit de se défendre contre des empiétements, sinon probables, du moins possibles; nous croyons que l'article 6 de la loi organique a pourvu assez mal à cette défense des droits de l'autorité civile, par des dispositions dont le vague se prête aux interprétations les plus arbitraires[1]. Mais, enfin, prenant cet article tel que nous l'a fait le législateur, nous ne pouvons y voir qu'une arme donnée au pouvoir, afin d'empêcher que les limites qui séparent les deux juridictions ne soient franchies. Mais si le prêtre, si l'évêque sont ministres des autels, prédicateurs de l'Évangile, conservateurs d'une doctrine, d'une discipline, il sont aussi des citoyens; ils tiennent en outre de la loi, quand ils sont

[1] Telle est celle qui fait un cas d'abus de la violation *des canons reçus en France*. Imaginez un conseil d'État qui ne connaît pas une règle ecclésiastique, qui compte plus de protestants, de déistes et d'indifférents, que de vrais catholiques, et qui se constitue le défenseur des canons!

titulaires d'une paroisse ou d'un évêché, certaines attributions temporelles

Nous défions de trouver dans toutes les déclarations d'abus un seul arrêt (et certes il en est de passablement déraisonnables) où le prêtre ait été censuré, lorsque n'étant pas dans l'exercice de ses fonctions sacerdotales, il a agi comme citoyen ou comme administrateur temporel. Dans cette dernière hypothèse, il fait ce que peut faire un maire qui défend les droits de sa commune, et contre lequel on n'a jamais pensé à appeler comme d'abus, parce qu'il a accompli un devoir. Compulsez l'ancienne et la nouvelle jurisprudence. Dans la première, vous trouverez des déclarations d'abus qui frappent des mandements, des sermons, des refus de sépulture et de sacrements; mais jamais les actes du clergé comme administrateur temporel. Les parlements usent et abusent à l'excès de l'arme qu'ils ont dans les mains, pour s'emparer de toute la juridiction ecclésiastique, et faire prévaloir des principes anglicans chez une nation catholique; mais ils ne dénaturent par l'institution de l'appel comme d'abus et des jugements qui en sont la suite, au point d'en faire un moyen universel de répression. Ils lui conservent sa destination spéciale, qui est de réprimer les empiétements de juridiction. Si, sous l'empire de nos anciennes lois, le prêtre, l'évêque avaient failli comme citoyens, comme administrateurs temporels, ils subissaient la loi commune, moins cependant que les autres membres de la société, à cause de leurs priviléges [1].

[1] Quelle incohérence! Le prêtre était autrefois favorisé, en ce sens qu'il avait des prérogatives temporelles qui ne lui étaient pas rigoureusement dues; et il était asservi dans ses droits essentiels. Il

Sous la nouvelle législation, du moins jusqu'en 1837, personne ne pensait qu'un évêque défendant, dans un écrit public, mémoire, pétition, déclaration, n'importe, un droit temporel d'une église de son diocèse, pût envahir la juridictiou temporelle. Cet acte est le même que celui que pourrait faire l'administration d'un établissement public réclamant contre l'État un droit ou une propriété. Devant les lois, les deux actes sont absolument semblables. Que faudrait-il pour qu'il y eût abus de la part d'un maire? qu'il usurpât les fonctions du juge-de-paix; de la part du juge-de-paix? qu'il usurpât les fonctions administratives du maire. Dans cette dernière hypo thèse le préfet éleverait un conflit, qui, dans l'ordre civil et sous le rapport du respect pour les compétences, est absolument la même chose que l'appel comme d'abus dans l'ordre ecclésiastique. Voilà les vrais principes : faisons-en l'application à M. l'Archevêque de Paris.

Le prélat a-t-il agi comme ministre de la religion? Mais en publiant un écrit, il ne conserve ce caractère qu'autant que cet écrit est un mandement, une lettre pastorale, un statut, une ordonnance, en un mot un enseignement ou une loi émanés de sa chaire épiscopale. Il y a plus, si, dans une publication de ce genre, il

était privilégié comme citoyen; il était esclave comme ministre de la religion. Aujourd'hui le privilége a disparu; l'esclavage est moins étendu, mais plus dur sous quelques rapports, et surtout moins facile à justifier. Nous ne craignons pas de le dire: tant que cet état de choses durera, l'État y perdra plus que ne le pensent les hommes chargés de ses destinées. Ils ne se doutent peut-être pas de ce qu'un tel système produit de malaise et de désaffection dans les vrais amis de l'ordre et les seuls conservateurs des principes sociaux.

traite des questions temporelles ou politiques, il fait sans doute un ouvrage de mauvais goût; mais tant qu'il ne viole aucune loi, qu'il n'envahit aucun pouvoir, il n'y a pas abus, parce que l'abus n'est et ne peut être qu'un empiétement. M. l'Archevêque n'a pas même fait un écrit pastoral. Le caractère de cet écrit se prouve par la nature des instructions qui y sont données; elles doivent consister dans un développement doctrinal ou dans des prescriptions religieuses. S'il a un autre objet, c'est une composition littéraire, historique, philosophique, un mémoire, une déclaration, une protestation, un ouvrage ou un pamphlet; c'est tout ce que vous voudrez, ce n'est point un écrit pastoral. Si M. l'Archevêque, dans un écrit qui n'était pas pastoral, eût dénié ou violé une juridiction, il aurait pu, selon la gravité de son attaque, être déféré à qui de droit; mais jamais au conseil d'État, qui n'a d'autre devoir que celui d'empêcher dans un pasteur l'abus de sa mission pour entrer dans un domaine qui lui est étranger, mais nullement tout autre genre d'abus. M. l'Archevêque n'a empiété à aucun titre.

L'ordonnance du 21 mars est vraiment unique en son genre. Comment y a-t-il usurpation de fonctions à faire une déclaration, lorsque cet acte n'est ni une fonction, ni un droit exclusif; lorsque c'est un droit que tout le monde exerce et peut exercer?

Si la loi reconnaît à l'évêque la qualité d'administrateur et de tuteur des biens de son évêché, si les ordonnances prescrivent de ne faire aucun acte important concernant les biens ecclésiastiques, sans son avis, n'est-il pas évident qu'une réclamation, dans le cas où cet avis n'a pas été demandé, n'est point un abus et

peut être quelquefois un devoir? Il importe peu que la réclamation soit fondée ou non fondée, que l'évêque entende bien ou mal le droit qu'il défend; tant qu'il n'usurpe pas la qualité de juge de ce droit, qu'il se borne à demander qu'on ne le viole pas, il fait la chose du monde la plus inoffensive et la plus évidemment liée à la qualité et au caractère que lui reconnaît la loi.

On ne revient pas de son étonnement quand on lit, 1° dans les *considérants* de l'ordonnance du 21 mars, que la déclaration de 1682 a été violée par la revendication du terrain de l'Archevêché de Paris. Nous défions les plus infatigables investigateurs de choses curieuses et extraordinaires, de trouver dans les volumineux commentaires, et dans les innombrables discussions qu'a fait naître cette déclaration, une interprétation aussi étrange. Que dit-elle (art. 1er)? que l'Église n'a *point de puissance sur les choses temporelles*, c'est-à-dire un droit de souveraineté, un droit surtout qui s'élèverait au-dessus des couronnes et des gouvernements. Mais un droit d'administrateur, de tuteur de certains biens, qui jamais avait pensé à cela sous l'empire de l'ancienne législation, alors qu'il y avait plus de quatre-vingt mille titulaires ecclésiastiques, tuteurs et administrateurs des biens de leurs évêchés, abbayes, cures, prieurés, etc.

Qui jamais y avait pensé depuis 1801, lorsque cinq ou six lois [1] attribuent un droit semblable à trente mille ecclésiastiques, quoique la disparition presque totale des immeubles en rende l'exercice à peu près nul?

[1] Voyez le décret de 1809, celui de 1813, l'ordonnance du 2 avril 1817.

2° M. l'Archevêque, dit l'ordonnance, a violé la loi du 2 novembre 1789; mais comme nous le remarquions dans un article que nous insérâmes dans l'*Ami de la Religion* [1] le jour même où l'ordonnance parut,

[1] Voici cet article :

« L'appel comme d'abus qui doit être discuté aujourd'hui même au conseil d'État a jeté tous les jurisconsultes dans un étonnement difficile à exprimer. Un appel comme d'abus! Et pourquoi? Parce qu'un évêque supplie de ne pas enlever à son diocèse quelques arpens de terre, qu'une loi inique avait confisqués, et qu'un acte du gouvernement a rendus, il y a trente-six ans, à leur destination primitive! Les cas d'abus sont définis par la loi. Ce sont « l'usurpation ou l'excès de pouvoir, la contravention aux lois et réglements *de la république*, l'infraction des règles consacrées par les canons reçus en France, l'attentat aux libertés, franchises et coutumes de l'église gallicane, et toute entreprise ou tout procédé qui, dans l'exercice du culte, peut compromettre l'honneur des citoyens, troubler arbitrairement leur conscience, dégénérer contre eux en oppression, en injure ou en scandale public. » De tous les cas que nous venons d'indiquer, il n'y a que la contravention aux lois du royaume que le ministre invoque, bien que les lois ne soient pas plus violées que tout autre chose. On ne viole pas une loi en lui donnant une interprétation même fausse; il faut ou refuser de l'exécuter, ou faire une invitation à la violer. Mais quelle loi M. l'Archevêque a-t-il méconnue? Quel appel a-t-il fait au public pour la méconnaître? Que tout homme de bonne foi lise, et qu'il juge. Le prélat dit qu'on lui a fait violence, qu'on a spolié son palais et son église : ce sont des faits plus éclatants que le soleil. Voilà une partie de la Déclaration. Dans l'autre, il réclame le terrain de l'Archevêché. Mais n'est-il pas notoire que ce terrain un instant entre les mains de la nation, a été remis par la régie des domaines à M. de Belloy, pour être occupé par lui et ses successeurs? M. l'Archevêque a cru que cette affectation à un établissement perpétuel de sa nature n'était pas temporaire. Il l'a cru avec d'autant plus de raison que le gouvernement remettait au diocèse de Paris un bien de fondation, un édifice bâti uniquement pour être la demeure des archevêques. En croyant cela, il a mille fois

et sans connaître encore les étranges *considérants* qui la précèdent, *interpréter une loi n'est pas la violer.*

3° Dans un des *considérants,* on reproche à M. l'Ar-

raison. Mais aurait-il mille fois tort, que son erreur ne serait pas un cas d'abus.

» On assure que le motif allégué pour déférer la déclaration de M. l'Archevêque, est la prétendue violation de la loi spoliatrice de 1789 et du concordat. Nouvel étonnement; car il n'est pas le moins du monde question de ces lois. Elles ne sont ni violées, ni nommées, ni supposées dans l'acte dénoncé au conseil d'État. Nous venons de dire qu'évidemment il n'y avait pas d'abus quand on interprétait bien ou mal une loi. Hé bien! M. l'Archevêque n'a pas même interprété une loi. Il a interprété seulement l'acte de la remise de l'Archevêché. Il pense que l'État s'était dessaisi de ses droits réels ou prétendus. Il a cru que l'État n'avait pas voulu conserver la propriété d'un fonds qu'il renonçait à vendre, à échanger, à hypothéquer, dont il abandonnait l'usage et l'usufruit. Il a cru toutes ces choses, et le ministre le croirait encore, si des forçats n'en eussent décidé autrement. Et ce serait cette opinion énoncée dans une Déclaration qui constituerait un abus! Où en sommes-nous, quand on est réduit à défendre une telle cause, et à combattre un ministre de la justice qui se constitue son adversaire! Que dit encore M. l'Archevêque? Qu'il aurait dû intervenir dans l'échange que le projet de loi veut consommer. Mais l'ordonnance du 2 avril, mais les anciennes lois du royaume, le décret du 6 novembre 1813, l'ancienne et la nouvelle jurisprudence administrative, et à défaut des lois, le bon sens, la nature même des choses l'autorisaient à le dire. Aurait-il exprimé une erreur au lieu d'une vérité incontestable, ce n'était pas là encore un cas d'abus, parce que ce n'est point la violation d'une loi; c'est plutôt réclamer son exécution.

» Veut-on savoir où est l'abus? Il est dans le projet de M. Duchatel, qui viole une propriété légitime. La loi de 1789 était du moins, au moment où elle a été portée, un abus énorme, le plus énorme des abus. Ce n'est pas celui qui a respecté les résultats de cette loi, consacrés par l'intervention de l'autorité compétente, qui est coupable d'abus; c'est celui qui veut qu'à tout jamais cette loi inique domine la France; c'est celui qui, à la place du commandement de Dieu, qui

chevêque d'avoir protesté contre l'ordonnance du 13 août 1831; or, il se borne à la rappeler, et à déclarer que dans le temps il a réclamé contre elle auprès du

dit aux gouvernements comme aux individus : *Tu ne déroberas, pas*, substitue cet autre principe : On a pu dérober; on peut dérober encore; on pourra dérober toujours.

» L'abus est dans l'acte de M. le garde des sceaux, qui vient dénoncer l'accomplissement d'un devoir.

» Il y a abus, dit l'article 6 de la loi organique, dans *toute entreprise ou procédé qui peut compromettre l'honneur des citoyens, et dégénérer en oppression.* C'est pour compromettre l'honneur de M. l'Archevêque qu'on le défère; c'est une oppression qu'on exerce à son égard; voilà l'abus réel et incontestable; l'abus commis par l'opprimé est une chimère.

» L'abus est dans la frayeur qu'on veut imprimer au prélat et à ses collègues, et non dans une plainte juste et modérée. Prenez-garde, dit-on aux évêques de France; si on convertit votre habitation en un monceau de ruines, il y aura abus en demandant à la relever; il y aura abus, si un sol qui depuis quinze siècles a été occupé par vos prédécesseurs, est réclamé par vous, et si vous ne trouvez pas qu'un lieu de plaisir soit mieux placé à côté de votre cathédrale, sans doute afin que la piété des fidèles soit favorisée par des cris ou des conversations bruyantes.

» Si votre cathédrale subissait le sort de Saint-Germain-l'Auxerrois, et le sort non moins déplorable de l'église de Sainte-Geneviève, dont l'autel a servi de trône pour distribuer les récompenses de juillet, il y aurait abus à ne pas trouver que l'État a pu s'en emparer ou la tenir fermée à son gré.

» En voulant effrayer ceux qui auront à réclamer pour des droits aussi sacrés, M. Persil abuse étrangement de sa position comme garde des sceaux, mais plus encore comme ministre des cultes. C'était à lui, comme défenseur né des droits des églises, à protester contre son collègue. Au lieu de cela, il attaque un Archevêque qu'il avait plus que tout autre la mission et le devoir de protéger.

» L'abus est dans la forme suivie par le ministre, qui défère une déclaration, et qui ne dit pas à son auteur pourquoi elle est déférée, qui n'appelle pas le prélat à se défendre, qui ne l'invite même

gouvernement. Mais l'eût-il dénoncée au public, en quoi aurait-il *abusé,* lorsqu'il est certain qu'il pouvait la déférer au conseil d'État, en vertu de l'ordonnance du 8 mai 1822, et d'une jurisprudence non contestée de ce même conseil; lorsqu'il pouvait faire rédiger des mémoires, appeler sur elle les débats du barreau, provoquer les jugements des tribunaux sur le terrain en litige, ainsi que nous l'avons prouvé dans l'avant-dernier paragraphe?

4° On reproche à M. l'Archevêque d'avoir dit qu'il agissait en vertu de son installation; mais d'après une ordonnance du 13 mars 1832, c'est cette installation seule qui donne ouverture, en faveur des titulaires, aux droits temporels de l'évêché ou de la cure. Avant

pas à présenter des observations. Cela était d'autant plus nécessaire, qu'en se mettant l'esprit à la torture, on ne peut deviner comment le prélat est répréhensible, en exposant des faits incontestables, et en priant de ne pas consommer un fait déplorable, immoral, par la sanction que donnerait la loi à l'œuvre des forçats.

» Il y a abus de la part du ministre, mais celui-ci est le moindre de tous, en qualifiant de publication l'impression d'une Déclaration que M. l'Archevêque a adressée confidentiellement à son clergé, aux ministres et aux chambres. On peut soutenir à la rigueur qu'un évêque ne fait pas une publication quand il ne s'adresse qu'à son clergé, et qu'il fait défense de lire son écrit au prône.

» Quel sera l'effet de l'appel comme d'abus? On a voulu humilier, on fera grandir le prélat poursuivi; on a voulu l'abattre, on a fortifié son courage. On a voulu effrayer les autres évêques; on excitera leur juste indignation. On ne voit pas tout du fond d'une province; et à Paris même, que de faits ignorés! Un premier éveil donné à l'attention fera apercevoir bien des choses jusque-là inaperçues; et c'est ainsi que la colère d'un ministre aura servi à hâter les révélations de l'Histoire, qui aura de si tristes intrigues à dévoiler et des actes si humiliants à flétrir. »

qu'elle soit faite, le gouvernement ne le reconnaît, ni comme pasteur, ni comme administrateur, ni comme pouvant réclamer un traitement.

L'ordonnance déclare abusive la communication faite au chapitre, et la délibération de ce corps. Mais en vertu d'un droit immémorial et des réglements ecclésiastiques, implicitement approuvés par les lois qui ont reconnu les chapitres comme établissements légaux, ils peuvent délibérer avec l'autorisation de l'évêque. Si tel est leur droit, et la réclamation de M. l'Archevêque n'étant pas un excès de pouvoir, celle du Chapitre qui se borne à y adhérer n'a pu avoir ce caractère.

5° L'ordonnance blâme le mot de *solidarité*, qui ici n'exprime qu'une communauté d'intérêts, certes assez évidente, puisque l'envahissement du terrain de l'Archevêché de Paris fait plus qu'ébranler le droit de propriété de tous les diocèses de France sur les autres palais épiscopaux.

Rien donc ne serait plus facile que de rédiger une ordonnance beaucoup mieux motivée que celle du 21 mars dernier, et dont les conclusions seraient entièrement opposées [1].

[1] C'est ce que nous fîmes le jour même où cette dernière fut insérée dans le *Moniteur*. Notre rédaction, rapidement improvisée, fut insérée dans plusieurs journaux. Voici cette réfutation d'un genre nouveau :

« Vu la Déclaration de M. l'Archevêque de Paris, du 4 mars 1831, et la délibération du Chapitre métropolitain, en date du 6 du même mois;

» Vu la loi du 18 germinal an X;

» Vu les décrets du 6 novembre 1813, la loi du 2 janvier 1817, etc.;

Il n'y avait donc pas le moindre abus dans l'acte de M. l'Archevêque et du Chapitre. Toutefois, il est d'autres moyens de se défendre, non pas plus irréprocha-

» Vu divers actes administratifs qui ont rendu aux Archevêques et Evêques les palais épiscopaux non aliénés;

» Considérant que si, aux termes de la déclaration de 1682, le chef de l'Église et l'Église même *n'ont reçu de puissance que sur les choses spirituelles, et non pas sur les choses temporelles*, cela veut dire seulement que le clergé en tout ce qui est temporel est soumis aux lois de l'État, en sorte qu'il ne peut ni posséder, ni administrer ses biens que conformément à ces mêmes lois, mais nullement que le clergé et les divers établissements ecclésiastiques n'ont pas, comme tous les êtres moraux, la capacité d'acquérir, de posséder, d'aliéner ou d'exercer tous les autres droits de propriétaire;

» Considérant que ce dernier droit a été constamment reconnu sous l'empire de la susdite Déclaration tant par l'ancienne que par la nouvelle législation;

» Qu'il résulte tant des arrêts que des ordonnances, qu'avant 1789, toute aliénation des biens ecclésiastiques ne pouvait être faite, et ce, à peine de nullité, sans le consentement de l'évêque diocésain: que depuis le concordat, la loi du 18 germinal an X, art. 74, a reconnu les évêchés capables de posséder des palais épiscopaux et des jardins; que le décret du 6 novembre 1813 et la loi du 2 janvier 1817 ont reconnu la même capacité pour toute espèce d'immeuble;

» Considérant que diverses circulaires et une jurisprudence constante ont décidé que nulle aliénation de biens ecclésiastiques ou affectés au service de l'Église, et à plus forte raison l'aliénation des palais épiscopaux, ne peut avoir lieu sans le consentement de l'évêque;

» Considérant que si le clergé et l'Église en général sont soumis à toutes les lois civiles comme le dernier membre du corps social, il est cependant des lois contre lesquelles les lois civiles elles-mêmes ne peuvent rien, attendu qu'elles ne sont pas tellement souveraines qu'elles puissent méconnaître les principes évidents du droit naturel:

» Considérant que les lois qui, en 1789 et les années suivantes, ont dépouillé le clergé, ont méconnu ces principes;

» Considérant, qu'à la vérité, les résultats de ces lois ont pu être

bles, mais plus à l'abri des tracasseries d'un ministre. Comment poursuivre un mémoire, une pétition aux chambres, des écrits adressés au public, tel que celui

légitimés par le consentement de la personne morale spoliée; que ce consentement lui-même était justifié par la grande loi du bien public, afin de prévenir les plus grandes dissensions; mais considérant aussi que l'abandon des biens a dû être limité, aux termes de la concession, à ce qu'exigeait la paix publique;

» Considérant que les principes ci-dessus établis ne sont pas seulement utiles à l'Église, mais qu'ils sont nécessaires à toute société civilisée, qu'ils intéressent également l'État, les établissements publics, les individus de toutes les classes;

» Considérant que si les palais épiscopaux ont été confisqués par la loi de novembre 1789, cette confiscation n'était ni une peine justement infligée, ni une expropriation pour cause d'utilité publique; que par conséquent la disposition de la loi était injuste;

» Que cette injustice, loin d'être sanctionnée par le concordat, est implicitement condamnée par son art. 13, du moins à l'égard de ceux de ces édifices qui n'avaient pas été aliénés;

» Considérant que le gouvernement a retenu à la vérité plusieurs des susdits palais, mais que, sans examiner si cette détention était conforme au concordat et à la justice, il est constant qu'elle n'a pas été générale; que plusieurs de ces propriétés ont été rendues, et que le palais archiépiscopal est de ce nombre;

» Considérant que, bien que l'acte de remise ne soit pas sous la forme d'un décret, mais qu'il ait été opéré par un abandon de la régie des domaines, cependant, comme cet abandon était fait au profit d'un établissement perpétuel, il équivalait à une renonciation perpétuelle:

» Considérant que cette renonciation était d'autant plus présumable, que, d'une part, ce palais était construit pour servir de demeure aux Archevêques, et constituait dès lors une fondation, sorte de bien privilégié de sa nature; que, de l'autre, l'État renonçait à l'usage, à l'usufruit, à l'aliénation, en un mot à tous les droits de la propriété.

» Considérant que c'est dans ce sens qu'ont été rendues toutes les églises paroissiales, que les décrets du 2 pluviose an XIII, et les décrets des 30 mai et 31 juillet 1806, le decret du 30 décembre 1809,

que nous publions nous-même ? Toutes ces armes sont légales même aux yeux de notre conseil d'État ; la prudence seule peut en diriger l'usage.

Conclusion :

Nous arrivons à la fin de la tâche que nous nous étions imposée. Si on veut bien se rappeler la suite de notre discussion, on pourra la réduire à des termes bien simples. Nous avons dit : L'Église a le droit de posséder des immeubles ; ce droit, la loi le reconnaît plutôt qu'elle ne le confère. Mais alors même qu'il en émanerait uniquement, l'ancien clergé étant par le fait propriétaire, il ne pouvait être dépouillé que pour les causes et dans les cas prévus par les lois. Il l'a été sans cause, contre la disposition formelle de notre législation, malgré les titres les plus authentiques, et les preuves les plus accablantes de sa propriété ; titres et preuves au-dessus de tout ce qu'il est possible de produire, pour établir un droit de ce genre : il l'a été par la subversion de tous les principes sur lesquels sont fondés le repos, l'ordre, l'existence des sociétés ; il l'a été par des hommes dont le caractère seul suffirait pour faire suspecter un acte moins inique et moins odieux en lui-même. Ces hommes ont employé la violence, la calomnie, des promesses fallacieuses ; leur

déclarent ou supposent clairement ne plus appartenir à l'État, mais aux communes et aux fabriques ; nous avons déclaré et déclarons ce qui suit :

« Art. 1er. Les anciens palais épiscopaux rendus à leur destination primitive par divers actes administratifs sont la propriété des diocèses.

» Art. 2. Le terrain de l'Archevêché sera rendu à sa destination primitive. »

opération a causé un bouleversement général dans les fortunes, déposé dans le sein de la France un germe fécond et permanent de bouleversements politiques; elle a compromis ou plutôt détruit, pendant plusieurs années, le crédit public; elle a conduit d'abord à méconnaître, ensuite à violer le droit de propriété de tous les établissements de charité et d'éducation. Les spoliateurs ont fait surgir des doctrines funestes, avec lesquelles on a fini par attaquer la transmission du même droit dans la famille. En un mot, ils ont causé un immense dommage matériel, qui, il est vrai, n'a été que temporaire, puisque la France est aujourd'hui plus riche qu'avant 1789 [1], mais qui n'en a pas moins livré à tous les genres de désastres, une génération tout entière. Le dommage moral a été plus grand, et malheureusement il subsiste encore. Nous avons dit qu'une loi qui a été si évidemment injuste en elle-même, si funeste dans ses effets, était nulle. Avons-nous eu tort? Pour le soutenir, il faut effacer de la loi de Dieu et du code de toutes les nations, ce précepte : ***Tu ne voleras point.***

Telle a été la thèse soutenue dans les deux premiers chapitres de cet écrit. La nature de ces raisonnements, qui n'ont pu que s'affaiblir sous notre plume, nous dispense de déduire les motifs qui nous ont contraint à les produire, ainsi qu'à rappeler des faits déplorables que nous avons dû flétrir avec indignation. Qu'on le sache bien, nous ne regrettons pas les biens envahis. Nous ne

[1] Le temps et des réformes lentes auraient amené plus sûrement et plus tôt cette prospérité; et elle ne serait point exposée à se perdre deux ou trois fois tous les 30 ans dans des crises sociales qui font qu'on ne peut envisager l'avenir sans une secrète et indicible terreur.

déplorons que la justice méconnue. Nous préférons à l'ancienne existence si brillante de certains bénéficiers, l'existence modeste des titulaires actuels, et nous la préférerions de beaucoup, si le gouvernement avait le courage de la rendre moins précaire. Le prêtre et l'évêque seront toujours assez riches, s'ils peuvent soulager les infortunés. Ce bonheur ne leur sera jamais refusé, lorsque leur charité connue fera tous les jours remonter vers eux les bénédictions du pauvre, après avoir attiré dans leurs mains les offrandes des pieux fidèles. C'est pour faire l'aumône, instruire la jeunesse et décorer le temple de Dieu, qu'ils avaient été richement dotés. La dotation n'est pas perdue, tant que le clergé aura des pasteurs comme ceux qu'il possède en si grand nombre. Mais c'est jusque dans cette mission de bienfaisance, et la mission non moins importante de se dévouer à l'éducation, que le législateur l'a poursuivi de ses méfiances et que l'administration vient l'enchaîner de ses formes minutieuses quand elles ne sont pas humiliantes.

Afin qu'on ne nous suppose pas l'ambition d'une indépendance excessive, nous déclarons que, dans notre pensée, le clergé se trouverait heureux de posséder la liberté dont jouit le clergé catholique de la Belgique et de l'Irlande. Telle est la charte canonique qu'il désire, et qui tôt ou tard, nous en avons la confiance, lui sera octroyée. Telle est notre ambition, poussée jusqu'à ses extrêmes limites. Voilà les grands envahissements que nous projetons. Si on a un reproche à nous faire, c'est, à mon avis, de ne pas multiplier les réclamations, les prières, tous les moyens pacifiques que la religion approuve, pour arriver à un état de choses qui, à lui seul,

fera l'éternelle gloire du gouvernement qui aura su le comprendre et le réaliser. Nous sortirions du cercle dans lequel nous devons renfermer cette discussion, si nous développions ces idées étrangères à notre écrit. Mais il fallait prévenir de fausses et très-injustes interprétations sur les motifs qui nous l'ont fait entreprendre. Revenons à notre thèse. Nous regrettons que les évêques, richement dotés du dix-huitième siècle, aient élevé de superbes habitations, devenues aujourd'hui *des solitudes* [1] pour leurs humbles successeurs. Mais là où elles existent, nous soutenons qu'il n'est pas plus permis de les enlever à l'Église, qu'il ne le serait de dépouiller d'une maison somptueuse l'héritier pauvre de riches ancêtres [2]. Le sens de la discussion où nous sommes entrés, en discutant la validité de la loi de 89, est maintenant bien compris. C'est le droit de tous, des corps comme des individus, des propriétés publiques et privées, civiles et religieuses, c'est l'ordre social que nous avons défendu. Ce ne sont pas des richesses perdues que nous regrettons, des richesses nouvelles que nous sollicitons ; c'est qu'on flétrisse un principe immoral, en respectant d'ailleurs, ce que nous faisons plus que personne, les droits acquis par suite d'un

[1] *Ædificant sibi solitudines*, Job, 3, 14.

[2] Nous ne voudrions pas que le gouvernement réalisât le plan d'un palais archiépiscopal dont l'emplacement ne coûterait pas moins de deux millions, et la construction une somme au moins aussi forte ; nous aurions préféré un édifice moins onéreux sur l'ancien terrain de l'Archevêché. Nous n'aurions voulu d'autre magnificence que celle que réclamait son rapprochement d'une vaste et imposante basilique. Mais, si les exigences du goût demandent un monument de ce genre, celles du respectable prélat se bornaient dans la Déclaration censurée comme abusive, à réclamer une *tente*.

abandon et d'un sacrifice librement consentis. Toutefois, cette réprobation elle-même, dont nul homme équitable n'ose contester la nécessité, nous l'aurions passée sous silence, s'il n'avait fallu démontrer la nullité radicale de l'acte législatif de 89, pour repousser les doctrines qui l'ont produit, et que l'on a l'impudeur de proclamer comme des axiomes. C'est en les invoquant, que trois rapporteurs sont venus consécutivement au conseil d'État et dans les deux chambres, attribuer à l'État la propriété de trente mille églises, d'autant de presbytères, et de tous les édifices diocésains. Mais après avoir interrogé les règles immuables de la justice, contre lesquelles tous les décrets du monde sont impuissants, nous sommes entré dans la discussion légale.

Nous avons prouvé que les doutes, d'ailleurs mal fondés, élevés à l'égard des palais épiscopaux et des séminaires, étaient impossibles à l'égard des autres édifices. Dans cette discussion, nous avons interrogé successivement le concordat, les lois, les décrets, les arrêts des cours, la jurisprudence administrative; nous les avons vus concourir avec la plus parfaite unanimité à repousser le droit exorbitant qu'on attribue à l'État. Le premier président de la cour de cassation est venu, au nom de la magistrature dont il occupe le poste le plus éminent, contredire la doctrine des rapporteurs en ce qui touche la propriété des immeubles des paroisses, et la capacité qu'ont tous les établissements ecclésiastiques d'acquérir. Un magistrat aussi instruit ne pouvait pas ne point condamner par l'autorité de son savoir ce qui était déjà condamné par les dispositions les plus certaines de notre droit public. Nous ne pouvons éga-

lement applaudir à la concession qu'il a faite à l'État[1], et dans laquelle il est vrai de dire que le jugement de M. Portalis n'a pas le même poids. Les tribunaux n'ont jamais été saisis de semblables questions; les jurisconsultes ne les ont jamais discutées, peut-être jamais examinées. Cette circonstance nous donne plus de confiance dans notre opinion, si clairement déduite des règles les plus certaines du droit naturel; règles que ne contredisent pas formellement nos lois actuelles; règles qu'elles contrediraient d'ailleurs en vain.

Si M. Portalis avait mieux conservé les traditions paternelles, il se serait souvenu que d'après une décision de son illustre père, les biens consacrés à la religion sont inaliénables[2].

Sauf cette réserve, nous félicitons le savant magistrat d'avoir flétri et la constitution civile du clergé, et la régale spirituelle, et le titre de souverain étranger donné au pape, et toutes les assertions contre lesquelles un catholique ne peut se dispenser de protester.

Pourquoi, puisque tous les droits, toutes les vérités sont unies par des liens si étroits, ne pas flétrir aussi le principe d'une loi spoliatrice ? Pourquoi ne pas en restreindre les conséquences à celles que la raison, la morale, la religion seules peuvent avouer ?

[1] Voyez aux *Pièces justificatives*, les notes sur le discours de M. Portalis, et les parties de notre ouvrage auxquelles ces notes renvoient.

[2] Ce célèbre jurisconsulte écrivait, le 11 prairial an XI, que les biens consacrés à la religion *ne pouvaient être distraits de leur destination, et qu'en réalité ils n'appartiennent à personne.* Il reproduit l'opinion de M. de Beaumetz, que nous avons examinée, ch. II, § 2, et que nous croyons peu fondée, mais dont on ne peut tirer que des inductions favorables aux droits temporels de l'Église.

Y a-t-il quelqu'un qui veuille faire de la puissance parlementaire un souverain qui soit au-dessus de toutes les lois, au-dessus de tous les principes du droit naturel, c'est-à-dire au-dessus de la loi de Dieu même? Nous y consentons. Mais alors il faut admettre toutes les conséquences; il faut dire que la convention a pu assassiner Louis XVI, décréter la mort des victimes sans nombre qu'elles a immolées, faire incarcérer, noyer, fusiller, guillotiner tous ceux qui ne goûtaient pas son admirable régime. La convention était aussi une législature; elle représentait la France aussi bien ou aussi mal que l'assemblée constituante. Soyez donc conséquents jusqu'au bout, dites : tout ce qu'elle a fait a été bien fait. Ajoutez : un législateur peut réformer les actes d'un autre législateur; mais personne ne pourra toucher à ceux d'une assemblée qui a déchiré toutes les lois, tous les contrats, méconnu son mandat, détruit la constitution politique et religieuse de la France, opprimé les consciences, et qui, dans l'ordre matériel, a ébranlé toutes les fortunes privées, combiné le vol d'immenses propriétés avec une incroyable prodigalité [1], avec un odieux agiotage suivi d'une banqueroute désastreuse.

Y pensez-vous, quand vous ne reculez pas devant ces terribles déductions, qui ne sont certes ni subtiles, ni péniblement rattachées au principe que vous voulez respecter? Non, non, vous flétrirez, de peur de vous

[1] Il n'y a personne qui ne sache qu'au moyen du papier monnaie, des terres ont été payées le centième de leur valeur réelle, et quelquefois à un moindre prix. Il est à notre connaissance qu'une propriété de 30,000 francs fut achetée avec le papier reçu pour prix d'une paire de bœufs.

flétrir vous-mêmes en l'approuvant, une loi, l'éternel opprobre de la civilisation ; vous flétrirez les spoliations de 1789, de peur d'en appeler de nouvelles, en rendant plus forte, par la lâche complicité de votre silence, la plus énergique des passions, la cupidité. Vous la flétrirez dans votre intérêt. Que votre fortune soit l'ancien patrimoine de vos pères; que vous l'ayez créée avec vos talents et votre industrie; qu'elle se soit élevée ou accrue au milieu de nos tempêtes politiques, vous avez un intérêt pressant à dénier à la loi la puissance de vous la ravir.

Vous la flétrirez dans l'intérêt de la religion. Si on a pu dans le passé dépouiller l'Église de ses temples, pourquoi pas dans l'avenir ? Et déjà n'entendez-vous pas qu'on les menace ?

Vous la flétrirez dans l'intérêt de la société, parce que de telles lois soulèvent des tempêtes qu'un siècle tout entier a de la peine à calmer.

Vous la flétrirez d'autant plus qu'elle a été plus ménagée tantôt par la corruption, tantôt par la politique, tantôt par la faiblesse. Si elle est justifiée par quelques hommes de loi, n'est-ce pas assez qu'elle soit condamnée par celui qui a dit : ***Je suis le Seigneur qui aime la justice et déteste la rapine*** [1] ?

[1] *Quia ego Dominus diligens judicium, et odio habens rapinam.* (Isaïe, ch. LXI, v. 8.)

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I.

Circulaire du ministre de l'intérieur (M. Chaptal), *concernant la remise des édifices nécessaires à l'exercice du culte et au logement de ses ministres.* (Du 14 avril 1802.)

Le libre exercice du culte catholique est établi par la loi du 18 de ce mois (8 avril 1802).

Ce bienfait du gouvernement était sollicité par la presque totalité des Français; il aura la plus heureuse influence sur l'esprit public et la tranquillité intérieure, si, par le concours de l'autorité civile, les ministres du culte sont entourés de cette considération qui inspire la confiance et commande le respect. Le gouvernement appelle à ce sujet les efforts de votre zèle pour le succès de ses vues.

Votre prévoyance doit embrasser divers objets. Si l'ancienne maison épiscopale n'est, ni aliénée, ni employée à un autre service public; si, en outre, elle n'est pas trop vaste ou dégradée, vous ferez procéder, sans aucun délai, aux réparations nécessaires pour recevoir le nouvel évêque.

Vous prendrez les mêmes mesures pour l'ancienne église cathédrale ou métropolitaine; mais, dans le cas de l'aliénation ou d'une entière dégradation, vous affecterez, à titre de remplacement, la principale église de la ville, et vous aurez soin de faire enlever et disparaître toute inscription qui serait hors des usages du culte catholique.

Si vous êtes dans le cas de pourvoir au remplacement de la maison épiscopale, vous vous concerterez avec le directeur de l'enregistrement, pour mettre une nouvelle

maison, appartenant à l'État, à la disposition de l'évêque; et, dans le cas où il n'existerait aucune maison de ce genre qui fût disponible, vous prendrez les arrangements qui seront nécessaires pour le recevoir et le loger d'une manière analogue à sa dignité et à la considération dont il doit être entouré.

Toutes les dépenses locatives et de premier établissement doivent être supportées par la commune où le siége est établi; et, dans le cas où l'insuffisance de ses ressources serait reconnue, les dépenses seront à la charge des départements qui forment le territoire diocésain. Mais aucune considération ne peut vous autoriser à différer les opérations nécessaires pour assurer un logement au nouvel évêque.

II.

Arrêt de la Cour de Cassation. (Du 6 décembre 1836.)

En 1774, M. le marquis de Gallard s'était engagé, par une convention revêtue de toutes les formalités légales, envers la commune de Terraube, à fournir l'emplacement entier d'une nouvelle église dont cette commune avait besoin, en cédant, d'une part, une partie du terrain nécessaire à lui appartenant, et d'autre part, en achetant de ses deniers à divers propriétaires, l'excédant de ce terrain. M. de Gallard voulut bien prendre en outre l'engagement d'employer à la décoration et à l'entretien de l'église, une somme de 1,960 fr.

Pour reconnaître ces libéralités, la commune concéda par le même acte a son bienfaiteur, pour lui et ses descendants, la jouissance du second clocher de l'église et d'une tribune communiquant avec le château de Gallard.

Les engagements contractés par M. de Gallard furent scrupuleusement exécutés; ils furent même de beaucoup dépassés, et des sommes considérables employées par le fondateur à l'embellissement de l'église. La commune remplit aussi ses obligations. La concession de la tribune ne pouvait être opérée à meilleur titre.

Cependant, M. de Gallard ayant émigré, ses biens furent

confisqués. L'église elle-même fut déclarée propriété nationale par les lois des 19 août 1792, et 13 brumaire an II (3 novembre 1793.) Mais en l'an X, elle fut rendue au culte, et remise sans aucune réserve à la fabrique, en vertu de la loi organique du 18 germinal de la même année. D'un autre côté, le sieur de Gallard rentra en France après la promulgation du décret d'amnistie du 6 floréal an X, et ses biens non vendus lui furent restitués.

En 1820, le sieur de Gallard demande, contre la commune, sa réintégration dans la jouissance de la tribune et du second clocher de l'église. Il intente son action à cet effet devant le tribunal civil de Lectoure.

Le 17 mai 1833, jugement par lequel ce tribunal se déclare incompétent, sur le motif que l'action du sieur de Gallard avait pour but de faire interpréter par les tribunaux des actes administratifs dont l'appréciation ne leur appartient pas.

Appel de ce jugement par le sieur de Gallard, et le 26 novembre 1835, arrêt de la cour royale d'Agen qui statue en ces termes :

La cour :

« Attendu qu'il est défendu aux tribunaux d'interpréter les actes de l'administration, parce qu'en interprétant ces actes, l'autorité judiciaire pourrait porter atteinte à l'autorité administrative ; que la loi a voulu que ces autorités fussent indépendantes l'une de l'autre et qu'il ne puisse jamais y avoir d'empiétement de l'une sur l'autre ;

» Mais qu'il n'en peut être de même lorsqu'il s'agit de la simple application d'un acte administratif ou de l'interprétation de la loi : parce qu'au premier cas, l'acte administratif étant clair et positif, il ne peut y avoir lieu à l'interprétation ; il ne peut s'agir, par conséquent, que d'en appliquer le texte et de lui faire produire ses effets ; que, dans le second cas, les tribunaux, comme l'administration, ne peuvent se dispenser de juger d'après la loi, et sont nécessairement appelés à l'interpréter suivant leurs lumières et leur conscience ;

» Attendu qu'on oppose en vain, dans la cause, qu'il

s'agit d'un acte administratif, puisque l'église de Terraube, antérieurement confisquée par l'État, n'est devenue la propriété de la commune que par suite de la loi du 18 germinal an X, qui l'a mise à la disposition de l'évêque, par arrêté du préfet;

» Mais, attendu que cet arrêté n'est pas représenté; qu'il ne peut, par conséquent, y avoir lieu à l'interpréter; qu'en supposant qu'il existe, il ne peut qu'être conforme aux dispositions de la loi qui met l'église à la disposition de l'évêque, sans condition ni réserve;

» Attendu qu'il ne peut s'agir, dans l'espèce, que de l'interprétation de la loi du 18 germinal an X, et que cette interprétation rentre nécessairement dans les attributions des tribunaux;

» Attendu que, soit en ce qui concerne la confiscation de l'église par l'État et sa remise dans la possession de la commune, soit en ce qui concerne la confiscation des biens des émigrés et leur remise, il ne peut y avoir lieu encore qu'à l'interprétation des lois sur cette matière, ce qui rentre évidemment dans les attributions et la compétence des tribunaux; d'où il suit qu'il y a lieu de faire droit à l'appel en rejetant le déclinatoire proposé;

» Au fond : — Attendu que les biens des sieurs de Gallard ayant été confisqués par suite de leur émigration, et l'église de Terraube ayant subi le même sort en vertu de la loi, la nation étant devenue propriétaire de ces objets, il y eut dès lors entière confusion dans sa main; que l'État, en mettant l'église de Terraube à la disposition de l'évêque et par suite pour être transmise à la commune, a usé d'un droit qui ne compétait qu'à lui seul, et dont il avait l'absolue propriété.

» Qu'il a pu le faire et qu'il l'a fait sans clause, condition, ni réserve; qu'il a ainsi abandonné tous les droits de propriété qui lui étaient acquis par l'émigration et la confiscation des biens de MM. de Gallard;

» Que ceux-ci invoquent en vain la restitution de leurs biens qui leur avait été faite en vertu de l'amnistie; que l'État n'a remis et n'a voulu remettre, en effet, que les

biens dont il se trouvait encore en possession à cette époque; qu'il en a formellement excepté tous les biens par lui aliénés, ou destinés par lui à un service public;

» Qu'ainsi, les sieurs de Gallard ne peuvent aujourd'hui réclamer une propriété quelconque sur l'église de Terraube, propriété qui leur a échappé par la confiscation, qui a été aliénée par l'État qui en avait incontestablement le droit, et qui ne leur a pas été remise par l'amnistie, ou, pour mieux dire, qui a été exceptée de la remise qui leur a été faite, etc. »

M. de Gallard s'est pourvu en cassation contre cet arrêt.

La cassation était demandée :

1° Pour violation du décret du 30 thermidor an XII [1], de l'arrêté du 3 floréal an XI [2] et du décret du 26 mars 1812 [3], en ce que l'arrêt attaqué aurait considéré le droit réclamé par le demandeur comme éteint par la confusion résultant de la réunion qui avait eu lieu dans les mains de l'État, des biens du créancier et du débiteur.

Sur ce point, on invoquait pour le demandeur la jurisprudence des arrêts de la cour de cassation, bien établie en ce sens que la confusion ne s'était opérée qu'en faveur

[1] Ce décret n'est qu'un arrêt du conseil d'État, rendu dans une affaire Languedor Beethomas. Il se trouve rapporté dans le Recueil de Sirey, tome IV, page 446. C'est par erreur que le même recueil l'indique, dans le compte rendu de l'arrêt ci-après de la cour de cassation, du 6 décembre 1836, comme relatif à la question de compétence, c'est-à-dire à la question de savoir si c'est aux tribunaux ordinaires ou à l'autorité administrative de déterminer les effets de la remise des églises, prononcée par la loi du 18 germinal.

[2] Cet arrêté est relatif aux biens confisqués à raison d'émigration et aux droits des créanciers d'émigrés. Il n'a pas été inséré au *Bulletin des Lois*, mais il a été rapporté à sa date dans la *Collection des Lois*, par M. Duvergier.

[3] Ce décret n'est encore qu'un décret rendu en matière contentieuse, ou arrêt du conseil d'État; il a été recueilli dans la *Jurisprudence du conseil d'État*, par M. Sirey, tome II, page 33.

de l'État, et ne pouvait avoir d'effet entre les parties réintégrées dans leurs biens [1].

En vain, ajoutait-on, la cour royale objecte que, dans l'espèce, la restitution de l'église de Terraube a été faite sans réserves, pour en conclure que le droit réclamé par le sieur de Gallard s'est nécessairement trouvé compris dans cette restitution. Quel a été en effet le but de la remise dont il s'agit? ce but a été de rendre l'église à son ancienne destination, en remettant les choses au même état qu'avant la confiscation : car l'État n'a voulu restituer que ce qu'il avait pris. Or, à cette époque, la jouissance de la tribune et du second clocher appartenait au sieur de Gallard, et non à la commune. Il n'y avait donc pas à stipuler contre cette dernière la réserve d'un droit qui ne lui avait jamais appartenu. Ce droit a été naturellement rendu à son propriétaire, c'est-à-dire au sieur de Gallard, par la remise qui lui a été faite de ses biens confisqués et non vendus.

2° Pour violation de l'article 75 de la loi du 18 germinal an X et excès de pouvoir, en ce que la Cour royale a déterminé les effets de la remise de l'église de Terraube faite par l'autorité administrative, ce qui rentrait dans les attributions exclusives de cette autorité. — A cet égard le demandeur invoquait un arrêt du conseil d'État du 8 juillet 1818.

M. l'avocat-général portant la parole dans cette affaire, après avoir écarté le moyen d'incompétence, a également soutenu le bien jugé de l'arrêt attaqué sur le fond ; mais il s'est appuyé sur d'autres motifs.

On conçoit facilement, a dit en substance ce magistrat, que, lorsque le gouvernement a confisqué les biens de deux émigrés dont l'un était débiteur de l'autre, la confusion qui avait existé pendant le temps de la main-mise nationale a dû cesser par la remise faite par l'État à chacun d'eux de ses biens invendus. Telle est, en effet, l'espèce

[1] Voyez notamment es arrêts de la cour de cassation, des 12 mars 1828 et 3 février 1835; Sirey, tome XXVIII, part. Ire, page 283.

des arrêts cités par le demandeur. Mais il devra en être autrement, si l'État, lorsqu'il a rendu à l'émigré créancier les biens dont il avait été dépouillé, avait déjà disposé des biens de l'émigré débiteur, en faveur d'un autre que l'ancien propriétaire. Et c'est ce qui a eu lieu dans l'espèce; car, à l'époque où le sieur de Gallard a été réintégré dans ses biens, l'église sur laquelle il réclame un droit d'usage, avait été, non pas rendue à son ancien propriétaire, qui était la commune, mais donnée sans restriction ni réserve à la fabrique.

Pour établir ce droit de la fabrique à la propriété actuelle de l'église, M. l'avocat-général a invoqué la loi du 18 germinal an X, art. 75, 76 et 77, qui met à la disposition des évêques les édifices anciennement consacrés au culte, ainsi que les décrets des 30 mai 1806 et 30 décembre 1809, art. 37 et 94, d'après lesquels les fabriques sont chargées des frais d'entretien, de réparation et même de reconstruction des églises, et sont investies du droit d'intenter les actions relatives à leur propriété;

La cour a formellement consacré ce principe par l'arrêt ci-après [1] :

La cour :

« Sur le premier moyen, tiré de la violation du décret du 30 thermidor an XII, de l'arrêté du 3 floréal an XI et du décret du 26 mars 1812, d'après lesquels la confusion qui s'est opérée dans les mains de l'État, des droits des propriétaires de biens confisqués et de leurs créanciers, ne peut pas être opposée par les premiers aux seconds, n'ayant été établie qu'en faveur de l'État;

» Considérant que, par suite des lois sur les émigrés et de celles qui mettaient les biens des églises en la pos-

[1] Il faut remarquer, en effet, que la cour de cassation ne s'est pas fondée sur les mêmes motifs que la cour d'Agen; l'arrêt de la cour de cassation n'est motivé, relativement au premier moyen du pourvoi, que sur la transmission de la propriété opérée par l'Etat, en faveur, non de la commune, mais de la fabrique.

session de l'État, celui-ci est devenu propriétaire de l'église de Terraube, de la tribune et du deuxième clocher qui en faisait partie, tribune et clocher sur lesquels le sieur de Gallard prétend qu'il avait des droits antérieurs à son émigration et à la main-mise nationale;

» Considérant que l'État, en vertu de l'article 75 de la loi de germinal an X, a remis, soit à l'évêque, soit à la fabrique de la commune de Terraube, cette église, sans attacher à cette remise aucune condition ni réserve;

» Considérant que, dès lors, l'église, la tribune et le deuxième clocher sont devenus la propriété de la fabrique de la commune de Terraube;

» Sur le deuxième moyen, pris de la violation des lois qui interdisent aux tribunaux de s'immiscer dans les actes de l'administration, en ce que l'arrêt attaqué aurait interprété l'arrêté administratif d'envoi en possession de l'église et de ses accessoires;

» Considérant que le sieur de Gallard ne justifie d'aucun acte administratif qui lui aurait rendu la tribune et le clocher de cette église, en lui faisant remise de ses biens; que, dès lors, la cour d'Agen n'a eu aucun acte administratif à interpréter, mais a dû seulement faire à la cause l'application des lois, ce qu'elle a fait dans les bornes de sa compétence;

» Rejette, etc. »

III.

Projet de loi présenté par M. Duchatel, portant aliénation du terrain de l'Archevêché (23 février 1837).

Messieurs, nous venons vous soumettre un projet de loi qui a pour objet de céder a la ville de Paris les terrains sur lesquels existait l'ancien palais de l'archevêché. Par suite de circonstances trop connues pour avoir besoin d'être rappelées, ce palais a été détruit en 1831. Une ordonnance du 13 août de la même année, en assignant une autre habitation à l'Archevêque de Paris, a prescrit la démolition de ce qui subsistait encore de ce palais. Il n'y avait pas en effet d'autre parti à prendre. Indépendam-

ment de ce que sa reconstruction eût entrainé des dépenses qui eussent grevé l'État d'une charge considérable, il existait encore d'autres motifs qui s'y opposaient. On avait, de toute part et dans l'intérêt de la salubrité du quartier, demandé avec les plus vives instances, que de nouvelles constructious ne fussent pas rétablies sur l'emplacement des terrains devenus vacants. On l'avait également demandé dans l'intérêt de l'art. Du moment où l'église Notre-Dame avait été dégagée des bâtiments qui la masquaient du côté du midi, on avait été frappé de l'aspect nouveau sous lequel se présentait son imposante architecture. Pour la première fois on put admirer dans son ensemble les vastes proportions de ce magnifique édifice, l'un des plus anciens et des plus beaux ornements do la capitale. Aussi l'opinion se prononça-t-elle unanimement pour en réclamer le dégagement ot l'isolement complet.

Devant ces considérations, il n'était possible ni de songer à rétablir l'ancien archevêché, ni d'aliéner la propriété domaniale pour y élever d'autres constructions. Ce dernier parti surtout, qui n'aurait procuré d'ailleurs au Trésor qu'un produit insignifiant, aurait heurté toutes les idées, tous les intérêts; il n'aurait rencontré qu'une désapprobation générale. Le gouvernement a pensé, messieurs, que le parti le plus convenable à tous égards était de consacrer cet emplacement à une promenade publique, si nécessaire dans un quartier vaste et populeux qui en est entièrement dépourvu. Déterminé par les mêmes motifs, le conseil municipal a exprimé un vœu semblable, et il s'est engagé, dans le cas où les terrains seraient abandonnés à la ville, à faire les sacrifices d'argent qu'exigerait leur appropriation à cette destination. Non-seulement elle supportera les frais de l'établissement de la promenade, mais elle contribuera encore, jusqu'à concurrence d'une somme de 50,000 fr., à la construction d'une nouvelle sacristie destinée à remplacer celle qui existe aujourd'hui en saillie sur le côté de l'Église, et qui n'est que provisoire. Elle s'engage en outre à faire clore la promenade à ses frais, par une grille qui serait ouverte et fermée, à certaines

heures, et à n'y tolérer ni marché, ni aucun service public ou particulier, soit permanent, soit temporaire, à l'exception d'un corps-de-garde, si l'établissement en était jugé nécessaire à la sûreté du quartier.

Au moyen de ces conditions qui imposent à la ville des charges onéreuses, on ne pouvait pas encore exiger d'elle un prix de concession au profit du Trésor. L'intérêt fiscal n'est ici d'aucune importance, et doit disparaître devant les considérations d'utilité générale sur lesquelles est fondée la demande du conseil municipal. Vous jugerez sans doute comme nous, messieurs, qu'il y a lieu de l'accueillir, et nous vous présentons, dans cette espérance, le projet de loi dont nous allons avoir l'honneur de vous donner lecture.

Projet de loi.

Article unique. Il est fait cession à la ville de Paris, sous les clauses et conditions acceptées par le conseil municipal dans sa délibération du 15 janvier 1836, des terrains qu'occupaient les bâtiments, cours et jardins de l'ancien palais archiépiscopal.

IV.

Lettre et Déclaration de monseigneur l'Archevêque de Paris ; adhésion du chapitre métropolitain à cette Déclaration.

Après avoir été pillé une première fois dans les journées de juillet 1830, le palais de l'Archevêché de Paris, au mois de février 1831, fut de nouveau envahi par l'émeute, sans que l'autorité prît aucune mesure pour la réprimer. Une ordonnance, du 13 août de la même année avait assigné une autre habitation aux Archevêques de Paris et prescrit la démolition des restes informes qui subsistaient encore de l'ancien palais. Cependant on espérait toujours que le gouvernement comprendrait la nécessité de repousser la complicité de cet acte de vandalisme, de ne pas sanctionner l'œuvre de l'émeute et de rétablir l'antique demeure du premier pasteur de la capitale.

Il n'en a point été ainsi ; le 23 février dernier, M. le ministre des finances (M. Duchatel) a présenté à la chambre des députés un projet de loi par lequel il demande à être autorisé à céder au nom de l'État, à la ville de Paris, moyennant certaines clauses et conditions, les terrains occupés autrefois par les bâtiments, cours et jardins de l'ancien palais archiépiscopal.

D'après la présentation de ce projet de loi, et avant qu'il ne fût soumis à la discussion des chambres, monseigneur l'archevêque de Paris a cru devoir adresser à MM. les curés de son diocèse la circulaire ci-après :

Paris, le 7 mars 1837.

« Par ma circulaire du 29 août 1831, le clergé de Paris a déjà connu les démarches et les instances que j'ai cru devoir faire pour conserver au diocèse le palais archiépiscopal voué à la démolition après un double désastre. Mes efforts, vous le savez, n'ont point eu l'effet que je pouvais en attendre. Aujourd'hui qu'une aliénation des terrains et emplacement de l'ancienne demeure des archevêques est projetée, j'obéis encore à mes serments en réclamant contre cette aliénation, comme j'avais réclamé contre la saisie par le Domaine. La déclaration dont je vous envoie un exemplaire, demeurera comme un témoignage de ma fidélité ; l'adhésion que le chapitre métropolitain a désiré y joindre est pour moi et sera pour tout le diocèse un nouveau gage de cette union de pensées, de principes et de sentiments, qui fait la joie du pasteur et la sécurité du troupeau.

» Si j'acquitte une obligation de conscience à l'égard de ces intérêts matériels, dont je ne devais pas négliger le soin, il en est de plus importants et de plus désirables qui me préoccupent bien davantage, et qui pèseront douloureusement sur mon cœur, tant qu'il ne me sera pas donné de les revoir assurés aux fidèles catholiques. Vous me comprendrez sans peine, monsieur le curé. Oh ! que volontiers je ferais, comme le saint roi, ce vœu solennel de n'entrer dans une maison préparée pour ma personne, de n'y

prendre ni repos, ni sommeil, que je n'aie retrouvé les sanctuaires du Seigneur dérobés à nos regards, et les saints tabernacles soustraits depuis six ans à nos adorations! *Votum vovit Deo Jacob : Si introiero in tarbernaculum domûs meæ... donec inveniam locum Domino, tabernaculum Deo Jacob.* Psal. 131. »

A cette circulaire était jointe la Déclaration suivante :

Déclaration de l'archevêque de Paris, au sujet du palais archiépiscopal.

Hyacinthe-Louis de Quélen, par la miséricorde divine et la grâce du Saint-Siége apostolique, archevêque de Paris, etc., etc.

« A tous ceux qui ont ou qui auraient à l'avenir droit ou intérêt d'en connaître, attestons et déclarons :

» 1° Qu'établi en vertu de notre institution, installation et mise en possession canoniques, tuteur, gardien, conservateur et défenseur des biens affectés à notre Église, nous avons dû faire, comme nous avons fait, constater capitulairement aux époques mêmes, les temps ne nous permettant pas d'espérer alors d'enquêtes judiciaires et administratives, les violence et force majeure qui, par deux fois, en juillet 1830 et en février 1831, ont envahi, pillé et dévasté notre palais archiépiscopal, ainsi que le trésor et la sacristie de notre église métropolitaine ; et ce afin que devant l'Église de Paris, devant nos contemporains et nos successeurs, nous eussions décharge valable et authentique, afin de répondre péremptoirement aux calomnies qui se répandraient de nos jours, et qu'il fût notoire dans la suite, que les pertes et dommages, éprouvés par notre diocèse et par nous, ne provenaient en aucune manière de notre fait ni de notre négligence.

» 2° Qu'ensuite de ces envahissements, pillage et dévastation, le Domaine public s'étant saisi, en vertu d'une ordonnance royale du 13 août 1831, des bâtiments en ruine, des terrains et dépendances de notre palais archiépiscopal, à fins de vente aux enchères à charge de démolition, nous avons par toutes les voies possibles fait toutes

instances, réclamations et oppositions nécessaires contre lesdites ordonnance, saisie, enchères, vente et démolition; et ce nonobstant l'espèce d'échange assigné sans notre aveu et sans notre légitime intervention, contre une maison située rue de Lille, n° 2, pour être désormais affectée, non à l'habitation provisoire de l'archevêque actuellement titulaire, mais *à l'habitation des archevêques de Paris* (art. 2 de l'ordonnance); échange aussi disproportionné qu'il est peu convenable sous les rapports les plus essentiels, échange auquel d'ailleurs nous ne pouvions ni directement ni indirectement paraître adhérer et consentir.

» 3° Qu'après six ans, nos réclamations étant restées sans effet, le 23 février de cette année, il a été présenté à la chambre des députés du royaume un projet de loi portant cession à la ville de Paris des terrain et emplacement de l'ancien palais archiépiscopal, à la charge de les convertir en une promenade publique, sur lequel terrain il devra être établi, au rond-point de l'église métropolitaine, une sacristie pour remplacer celle qui existe au côté méridional de l'église, et de plus un corps-de-garde pour la sûreté du quartier; que ce projet, s'il était converti en loi, scellerait d'un triple sceau, et consommerait, au détriment de l'Église de Paris, une aliénation à laquelle il ne nous est pas permis de nous prêter, et qu'ainsi nous nous trouvons dans la nécessité de réclamer, comme nous réclamons, contre ce projet de loi présenté à la chambre des députés.

» Nous supplions le gouvernement et les membres des chambres législatives de ne pas sanctionner, en adoptant ce projet de loi, les conséquences de ce qu'ils ont plus d'une fois repoussé et flétri au nom de la France entière.

» Nous demandons qu'il nous soit donné de rentrer en possession paisible du sol sur lequel nos prédécesseurs avaient élevé à côté de la demeure de Dieu et de celle des malades, l'habitation de l'évêque, du père et du consolateur des pauvres; qu'il nous soit libre, avec les modifications, les alignements, les conditions que les arts, la salubrité, l'utilité publique, que les convenances même

gent, et que nous ne repoussons pas, de réédifier, au moyen des secours de la charité, s'il n'est pas possible autrement, la nouvelle *maison commune* du clergé et des fidèles de Paris. Battu par la tempête, nous implorons la faculté de construire sur le rivage témoin de nos infortunes, un toit de refuge auprès des saints autels de notre métropole. Pasteur, puissions-nous y dresser une tente qui couvre du moins la trace d'un ravage dont nous voudrions effacer jusqu'au souvenir !

» Si nous faisons la présente déclaration, c'est pour remplir le devoir de conscience que nous imposent les serments de notre sacre et de notre institution canonique. Nous ne le remplissons par aucun intérêt propre et privé; mais comme une obligation de solidarité épiscopale, dans l'intérêt de toutes les églises, atteint et compromis par le nouveau projet de loi; dans l'intérêt présent et particulier de notre église, en faveur de laquelle chacune des pierres détachées et dispersées du palais archiépiscopal de Paris, crie et réclame. Nous osons même l'assurer en cette circonstance, c'est au nom de l'intérêt commun, c'est par respect pour le principe conservateur de toute propriété, que nous demandons la remise de quelques arpents de terre, nus et dépouillés, faibles débris du patrimoine des fondateurs, des pauvres et de l'Église. »

A la suite de la Déclaration ci-dessus, se trouvait l'adhésion ci-après du chapitre métropolitain de Paris :

« Cejourd'hui, six mars mil huit cent trente-sept, à l'issue de l'office canonial, le chapitre métropolitain de Paris, réuni dans le lieu ordinaire de ses séances, en vertu de la convocation et sous la présidence de M. Boudot, vicaire-général, archidiacre de Notre-Dame, lecture lui ayant été donnée de la Déclaration de monseigneur l'archevêque de Paris, relative à l'aliénation projetée du terrain sur lequel étaient situés les bâtiments, cours et jardin de l'archevêché, a résolu, à l'unanimité, d'adhérer pleinement et sans aucune restriction à la susdite Déclaration et à tous les motifs qui y sont énoncés, dont il ne peut qu'approuver la sagesse, la force et l'expression modérée.

« Le chapitre remercie monseigneur l'archevêque de la communication qu'il a bien voulu lui faire, et est heureux de trouver cette nouvelle occasion de lui offrir, avec son entière adhésion, l'hommage de son profond respect.

« Le chapitre a résolu que le présent acte serait transcrit sur le registre de ses délibérations, et qu'une copie en serait adressée à monseigneur l'Archevêque, pour qu'il en fasse tel usage qu'il jugera convenable.

« Signé : Boudot, président; Salandre, vicaire-général; Jammes, vicaire-général; Godinot-Desfontaines, Mathivon, chanoines; Quentin, chanoine, vicaire-général; Tresvaux, vicaire-général-official; Caillon, chanoine; Morel, chanoine; d'Aligre, chanoine; Frère, chanoine; Rougeot, chanoine-archiprêtre; Molinier, chanoine; Bode, chanoine; Affre, chanoine, vicaire-général. »

Nota. « M. de la Calprade, chanoine, vicaire-général, monseigneur Le Tourneur, chanoine, nommé à l'évêché de Verdun, absents de Paris, et M. Hunot, chanoine, malade, n'ont pu prendre part à la délibération. Un canonicat est vacant par le décès de M. Morzière. »

V.

Rapport au conseil d'État pour dénoncer la Déclaration de M. l'Archevêque et la délibération du Chapitre.

M. le garde des sceaux, ministre de la justice et des cultes, ayant déféré au conseil d'État, par la voie d'appel comme d'abus, la Déclaration et l'adhésion qui précèdent, le conseil d'État s'est réuni, le mardi 21 mars, et M. Dumon, conseiller d'État, a présenté, au nom du comité de législation et de justice administrative, le rapport suivant :

« Messieurs, M. le garde des sceaux a renvoyé au conseil d'État, pour être statué conformément à l'art. 6 de la loi

du 18 germinal an X, la Déclaration de M. l'archevêque de Paris, faite le 4 mars 1837, et l'adhésion donnée à cette Déclaration par le chapitre métropolitain, le 6 du même mois.

» Cette Déclaration est relative au projet de loi présenté à la chambre des députés, à l'effet de céder à la ville de Paris l'emplacement et les terrains dépendant de l'ancien palais archiépiscopal.

» Pour apprécier l'esprit et les termes de cette Déclaration, il faut reprendre toute la suite de cette affaire : il le faut d'autant plus que M. l'archevêque de Paris, dans sa lettre d'envoi à M. le garde des sceaux, se réfère aux pièces justificatives précédemment déposées dans les archives de son ministère.

» C'est avec douleur que nous rappelons les déplorables événements du 13 février 1831. Le palais archiépiscopal était en ruines. On ne pouvait songer à le reconstruire. Des raisons d'assainissement et de décence publique commandaient de faire disparaître ces débris, qui obstruaient un quartier populeux et mal aéré, et dont l'aspect dégradait la métropole et rendait sans cesse présents de tristes souvenirs.

» Une ordonnance royale du 13 août 1831 affecta à l'habitation des archevêques de Paris l'ancien hôtel de la Grande-Aumônerie de France, situé rue de Lille, n° 2, et prescrivit la vente, à charge de démolition, des matériaux provenant de l'ancien palais archiépiscopal.

» Avant même d'avoir reçu une ampliation de l'ordonnance du 13 août, M. l'archevêque de Paris protesta contre cette démolition par une lettre adressée, le 18 août 1831, à M. le ministre de l'instruction publique et des cultes: « Tuteur né des biens de son Église, il voyait, disait-il, » dans cette démolition la consécration de l'injustice, de » la violence et du pouvoir des émeutes. »

» Les protestations de M. l'archevêque devinrent encore plus véhémentes, lorsqu'il eut reçu ampliation de l'ordonnance. Elles sont consignées dans une lettre adressée à M. le ministre des cultes, le 20 août 1831. A ses yeux,

» c'était la raison du plus fort qni l'emportait sur celle » de la justice; c'était la violence légale venant, à la suite » de la violence populaire, dépouiller l'Église de Paris et » son pasteur. »

» M. l'archevêque de Paris désavouait hautement, dans ses protestations, toute pensée personnelle indigne de l'âme d'un évêque. Il acquittait, disait-il, sa conscience, et se conformait au serment de son sacre, qui l'obligeait à défendre et à conserver, par tous les moyens légitimes, le temporel de son Église.

» Ainsi fut posée dès l'abord, par M. l'archevêque de Paris, la question de propriété des bâtiments de l'archevêché. Le gouvernement maintint la légalité des mesures qu'il avait ordonnées : M. l'archevêque de Paris la contesta. Voici en quels termes il attaquait le droit de propriété exercé par le Domaine : » Je n'admets point du » tout comme incontestable que le gouvernement eût droit » d'examiner et de juger seul cette question, d'après les » éléments que seul il a recueillis. Les bâtiments de l'arche» vêché ne sont pas la propriété du Domaine : ils n'ont pas » été compris dans la concession incommutable qui n'a été » consentie par le Pape, en 1801, que pour les biens » ecclésiastiques dont les ventes étaient alors consommées. » Je crois que ce reste de l'ancien patrimoine de l'Église » de Paris ne peut être ni vendu, ni acheté en conscience, » sans l'intervention de l'autorité ecclésiastique : toutes les » lois et tous les décrets sur cette matière peuvent bien » établir un fait; mais l'inflexible justice réclame et crie, » quand même je garderais le silence. » (Lettre à M. le » ministre des cultes, du 18 septembre 1831.)

» Cette doctrine fut vivement combattue par M. le ministre des cultes. Il repoussait toute pensée que les ventes des biens ecclésiastiques, consommées en 1801, ne fussent devenues incommutables que par le consentement du Pape. Il rappelait que l'art. 75 de la loi du 18 germinal an X, qui avait remis les églises paroissiales et cathédrales à la disposition des évêques, ne leur en avait attribué que le libre usage, sans transmission aucune de la pro-

priété. Il faisait remarquer enfin qu'aucune difficulté ne pouvait s'élever à l'égard des évêchés, puisque nul texte légal n'en avait prononcé la remise à la disposition des évêques. (Lettre à M. l'archevêque de Paris, en date du 4 octobre 1831).

» Le gouvernement persista donc dans la mesure qu'il avait ordonnée. Cette mesure reçut son exécution. Dès que le terrain fut déblayé, le gouvernement fut vivement sollicité de le convertir en promenade publique. La ville de Paris offrit, entre autres charges, de faire les frais de cette destination, en échange du droit de propriété. Cette destination avait le double avantage d'assainir et d'embellir à la fois un quartier populeux, et de restituer, en l'isolant, à notre ancienne métropole, toute sa beauté monumentale. Le gouvernement a donc déféré à ce vœu, sans renoncer, toutefois, à l'établissement d'un nouveau palais archiépiscopal dans le voisinage de la métropole. Un projet de loi portant cession à la ville de Paris de l'emplacement et des terrains de l'ancien archevêché a été proposé à la chambre des députés.

» M. l'archevêque de Paris a de nouveau protesté contre cette proposition; mais il a cru devoir s'écarter de la ligne qu'il avait suivie jusqu'alors, et au lieu d'énoncer ses griefs et son opposition dans une réclamation adressée par la voie hiérarchique à l'autorité administrative, il les a déposés dans une déclaration imprimée et publique, adressée *à tous ceux qui ont ou qui auraient à l'avenir droit ou intérêt d'en connaître*.

» Nous mettons sous les yeux du conseil le texte même de cette déclaration. »

Ici M. le rapporteur donne lecture de la Déclaration de monseigneur l'Archevêque et de l'adhésion du chapitre métropolitain que nous avons déjà fait connaître.

» M. l'archevêque de Paris a envoyé à tous les curés de son diocèse un exemplaire de sa Déclaration, avec l'adhésion que le chapitre métropolitain y avait jointe. Il l'a aussi adressée à M. le préfet de la Seine, à M. le ministre des finances et à M. le ministre des cultes; nous

croyons pouvoir ajouter aux présidents des deux chambres.

» Ces deux pièces sont bientôt tombées dans le domaine de la publicité, et ont donné lieu à une discussion non moins regrettable pour les intérêts de la religion que pour ceux de l'autorité publique.

» C'est dans ces circonstances que le gouvernement a déféré au conseil d'État, par la voie de l'appel comme d'abus, la Déclaration de M. l'archevêque de Paris, et la délibération de son chapitre.

» M. l'archevêque de Paris en a été officiellement informé.

» Vous avez, messieurs, deux questions à examiner :

» 1° Y a-t-il abus?

» 2° Si l'abus existe, quelles mesures y a-t-il à prendre pour le réprimer?

» Deux cas d'abus se manifestent à la simple lecture de la Déclaration archiépiscopale et de la délibération capitulaire : l'excès de pouvoir et la contravention aux lois du royaume. Ces deux cas d'abus sont expressément déterminés par l'article 6 de la loi du 18 germinal an X.

» En ce qui concerne l'excès de pouvoir, il suffit de rappeler les grands principes qui règlent l'accord du sacerdoce et de l'empire. La déclaration célèbre du clergé de France, convertie en loi de l'État par l'édit de mars 1682, a posé les limites des deux puissances et garanti l'autorité temporelle contre les envahissements du pouvoir spirituel.

» Ces principes, sanctionnés par nos lois anciennes et maintenus par les arrêts des parlements, nos lois nouvelles les consacrent, et vous les avez appliquées. Si, pour garantir la dignité du culte, le prélat et le prêtre ont, dans l'ordre civil, des priviléges que la loi accorde au caractère sacré dont ils sont revêtus, pour garantir l'indépendance de l'autorité civile, le prélat et le prêtre ont des devoirs spéciaux dont les autres citoyens sont affranchis. Ainsi c'est un principe fondamental de notre régime constitutionnel, que les actes de l'autorité publique sont livrés à la libre discussion des citoyens; c'est,

au contraire, une maxime de notre nouveau comme de notre ancien droit public, que toute censure du gouvernement est interdite aux ministres du culte dans l'accomplissement de leur devoir pastoral : distinction profondément juste et salutaire! car si la discussion des affaires temporelles était livrée au pouvoir spirituel, ou la liberté du citoyen affaiblirait la soumission du fidèle, ou la soumission du fidèle enchaînerait la liberté du citoyen.

» Le conseil d'État a fait une application bien remarquable de cette règle, lorsque sur un appel comme d'abus dirigé, en 1824, contre un mandement de M. le cardinal-archevêque de Toulouse, il a adopté un projet d'ordonnance portant que « s'il appartient aux évêques » du royaume de demander au roi les améliorations et » les changements qu'ils croient utiles à la religion, ce » n'est point par la voie des lettres pastorales qu'ils peu» vent exercer ce droit. » (Ordonnance du 10 janvier 1824.)

» L'excès de pouvoir qui fut réprimé à cette époque se rencontre avec non moins d'évidence dans la Déclaration de M. l'archevêque de Paris. Ordonnance royale et projet de loi y sont livrés à une discussion publique, et représentés comme « scellant d'un triple sceau une aliénation con» sommée au détriment de l'Église de Paris, et à laquelle » il n'est pas permis à l'archevêque de se prêter; » comme sanctionnant les conséquences de ce que le gou» vernement et les chambres ont plus d'une fois repoussé » et flétri au nom de la France entière : » accusation aussi injuste qu'offensante, on ne peut s'empêcher de le dire, à l'égard d'un gouvernement qui n'a jamais failli à son devoir envers l'ordre public, et qui a été trop souvent abandonné, et quelquefois même combattu, par ceux dont il prenait la défense!

» Ainsi donc, quelle que fût au fond la légitimité des prétentions soutenues par M. l'archevêque de Paris, il y aurait excès de pouvoir, il y aurait abus dans la forme qu'il a employée pour les défendre.

» Mais ces prétentions sont-elles légitimes? Ne sont-elles

pas, au contraire, condamnées par nos lois, par le concordat, par la charte; et M. l'archevêque de Paris n'a-t-il pas contrevenu, dans la déclaration publiée à l'appui de ses prétentions, aux règles établies et aux défenses faites par les lois du royaume ?

» Nous croyons impossible de le nier, messieurs, et nous avons le regret de vous signaler un second cas d'abus plus grave que le premier.

» M. l'archevêque de Paris réclame contre l'État la propriété de l'ancien palais archiépiscopal.

» La propriété de l'État a son origine dans la loi du 2 novembre 1789, qui a réuni au domaine public tous les biens ecclésiastiques, sans aucune distinction, à la charge de pourvoir aux frais du culte et à l'entretien de ses ministres. Cette condition est remplie par l'État ou par les communes.

» L'État est donc devenu propriétaire de l'archevêché de Paris. Il a pu l'affecter, tantôt à la résidence du Pape, tantôt à l'habitation des archevêques; il a disposé par là de la jouissance, mais il a retenu la propriété; il l'a retenue d'autant plus que le domaine public ne pouvant être aliéné qu'en vertu d'une loi, aucune affectation par lui faite ou consentie n'a pu porter atteinte à ses droits.

» La propriété de l'État, établie par la loi du 2 novembre 1789, a été solennellement confirmée à titre de propriété nationale par l'art. 8 de la charte, et par les lois subséquentes qui ont mis à l'abri de toute attaque les droits garantis par cet article.

» M. l'archevêque de Paris ne discute point les lois qui forment le titre de l'État. Suivant lui, ces lois n'ont établi qu'un fait. Le droit ne dérive que des concessions incommutables consenties par le Pape en 1801 : les palais épiscopaux et archiépiscopaux ne sont pas compris dans ces concessions : ils n'ont donc point cessé d'appartenir à l'Église. En vain la loi a créé un droit, en vain le pacte fondamental le garantit; un fait seul subsiste, fait de violence et de spoliation, tant qu'il n'a pas été légitimé par le consentement d'un souverain étranger!

» Nous ne pouvons le taire, messieurs, cette doctrine attaque ouvertement et dans sa base, l'indépendance de la puissance publique et l'autorité de la charte. Les préventions qui s'appuient sur cette doctrine constituent donc la contravention la plus formelle et la plus grave aux lois du royaume.

» Mais, hâtons-nous de le dire, messieurs, cette doctrine n'est pas celle du concordat; les prétentions de M. l'archevêque de Paris n'ont rien de commun avec les stipulations du Saint-Siége en faveur de l'Église de France.

» En 1801, le souverain Pontife et le premier consul se mirent d'accord pour le rétablissement du culte catholique. Tous les biens ecclésiastiques étaient devenus biens nationaux : les églises, les évêchés, les séminaires, les presbytères, faisaient partie du domaine de l'État. Le rétablissement du service divin était donc impossible, si l'État ne mettait à la disposition des évêques les édifices nécessaires au culte. Tel fut l'objet de l'art. 12 du concordat de 1801, ainsi conçu: « Toutes les églises métropolitaines, cathédra-
» les, paroissiales, et autres, non aliénées et nécessaires
» au culte, seront remises à la disposition des évêques. »

» Tout est digne de remarque dans cet article.

» L'État remet à la disposition des évêques d'anciens édifices ecclésiastiques. Mais s'il accorde le libre usage, il ne transmet pas la propriété; il ne l'aliène pas en faveur d'un établissement, il l'affecte à un service public : distinction fondamentale, que le conseil d'État a établie, relativement à la propriété des églises et presbytères, par un avis approuvé le 6 pluviose an XIII, et que vous avez confirmé par une délibération récente et unanime.

» Le Saint-Siége stipulait une remise particulière; il reconnaissait donc la validité de l'attribution générale des biens ecclésiastiques faite à l'État par la loi de 1789; il reconnaissait que la propriété de l'État avait son fondement dans cette loi, et non dans l'approbation qu'il donnait aux ventes consommées, pour lever les scrupules et rassurer les consciences. Or, les palais épiscopaux ne furent pas compris dans cette remise partielle, stipulée par

le Saint-Siége; ainsi, quand même nous voudrions admettre que cette remise affectait la propriété de l'État, il est évident que le silence du concordat laissait subsister, quant aux palais épiscopaux, tous les effets de la loi de 1789.

» Le concordat n'avait donc pourvu qu'à la célébration du culte : aussi l'art. 75 de la loi du 18 germinal an X, ne mettait à la disposition des évêques, en exécution de l'art. 12 du concordat, qu'un édifice par cure et par succursale. Il restait à pourvoir à l'habitation des ministres du culte. En ce qui concernait les curés, l'art. 72 y pourvut en mettant à leur disposition les anciens presbytères; en ce qui concernait les évêques, l'art. 71 y pourvut en autorisant les conseils généraux de département à leur procurer un logement convenable : autorisation incompatible, nous avons à peine besoin de le faire remarquer, avec le droit qu'on suppose aux évêques de réclamer, comme propriétés de leurs églises, les anciens palais épiscopaux.

» Aussi l'État a exercé sans opposition ses droits de propriétaire. Suivant les besoins des divers services auxquels il doit pourvoir, tantôt il a rendu les palais épiscopaux à leur ancienne destination, tantôt il a maintenu la destination nouvelle qu'il leur avait donnée. Mais, dans le premier cas, il a toujours agi spontanément, sans obligation préexistante, non à titre de restitution, mais à titre d'affectation spéciale, révocable, et qu'il a quelquefois révoquée.

» Ainsi donc, M. l'archevêque de Paris, en opposant aux droits de l'État sur le palais archiépiscopal les prétendus droits de son installation et mise en possession canoniques, a commis un abus prévu par la loi du 18 germinal an X.

» Il nous est impossible de ne pas signaler deux circonstances qui aggravent cet abus, et qui en sollicitent plus impérieusement la répression.

» En premier lieu, M. l'archevêque de Paris n'a pas agi pour lui seul et dans l'unique intérêt de son Église; il a déclaré qu'il accomplissait une obligation de solidarité épiscopale, dans l'intérêt de toutes les églises du royaume;

il a par là, autant qu'il dépendait de lui, engagé tout l'épiscopat français dans l'opposition qu'il élève contre les actes de l'autorité publique.

» En second lieu, M. l'archevêque de Paris a communiqué sa Déclaration au chapitre métropolitain ; il a adopté et publié la délibération portant adhésion, que le chapitre a fait transcrire sur ses registres, et a, par là, appelé et encouragé une manifestation qui constitue un nouvel abus.

» Le chapitre métropolitain forme le conseil de son évêque. Il l'assiste de son avis, il l'éclaire de ses lumières, pour l'administration du diocèse ; mais il n'a pas d'action indépendante et spontanée. La délibération qu'il a prise pour adhérer à la Déclaration de M. l'archevêque est donc un excès de pouvoir, et est répréhensible à ce seul titre, indépendamment des griefs qui lui sont communs avec cette déclaration.

» L'abus étant donc reconnu, il reste à déterminer les mesures de répression.

» Quant à la délibération archiépiscopale, les mesures ordinaires nous semblent suffire, c'est-à-dire la déclaration d'abus et la suppression.

» Quant à la délibération, une mesure ultérieure nous semble indispensable. Cette délibération est transcrite sur les registres du chapitre ; elle y établit un précédent qu'on pourrait suivre, un témoignage qu'on pourrait invoquer. Nous pensons donc qu'il y a lieu de retirer à cette transcription toute autorité, en la déclarant nulle et non avenue.

» Nous avons rempli, messieurs, la pénible mission qui nous était confiée. Quoique la religion ne puisse pas souffrir du fait d'un de ses ministres même les plus éminents, ce n'est pas sans de vifs regrets, et sans une pressante nécessité, que nous nous associons au gouvernement pour atteindre ce fait d'une censure officielle. Mais en revendiquant, avec lui, comme c'est son devoir et le nôtre, l'indépendance de l'autorité civile, dont il est dépositaire, nous contractons plus étroitement, s'il est possible, et nous

remplissons toujours l'obligation de respecter et de défendre les droits légitimes de l'autorité spirituelle, dont nous réprimons les abus.

VI.

Ordonnance royale.

Louis-Philippe, roi des Français,

A tous présents et à venir, salut.

Vu le rapport par lequel le garde des sceaux, ministre secrétaire d'État au département de la justice et des cultes, nous propose de déclarer, de l'avis de notre conseil d'État, qu'il y a abus dans la Déclaration de l'archevêque de Paris, en date du 4 mars 1837, et dans la délibération du chapitre métropolitain, en date du 6 du même mois;

Vu lesdites déclaration et délibération, imprimées à Paris, chez Adrien Leclère, imprimeur de l'archevêché;

Vu la lettre du 7 mars 1837, par laquelle l'archevêque de Paris adresse à notre ministre des cultes un exemplaire imprimé desdites déclaration et délibération;

Vu les lettres des 7 et 11 mars 1837, faisant le même envoi à notre ministre des finances, et au préfet du département de la Seine;

Vu la lettre de notre ministre des cultes à l'archevêque de Paris, du 17 mars 1837, par laquelle il lui accuse réception d'un exemplaire desdites déclaration et délibération, et lui annonce qu'il les a déférées, par la voie de l'appel comme d'abus, à notre conseil d'État;

Vu la délibération du clergé de France du 19 mars 1682, et l'*édit* du même mois, et le sénatus-consulte du 17 février 1810, article 14, et le décret du 25 février 1810;

Vu les lois des 2 novembre 1789, 20 avril 1790, 15 mai 1791;

Vu les articles 12 et 13 du concordat de 1801, et les articles 6, 8, 71, 72 et 75 de la loi du 18 germinal an X;

Vu l'article 8 de la charte constitutionnelle;

Considérant qu'aux termes de la Déclaration de 1682, il est de maxime fondamentale, dans le droit public du

royaume, *que le chef de l'Eglise, et l'Eglise même, n'ont reçu de puissance que sur les choses spirituelles, et non pas sur les choses temporelles et civiles;* que, par conséquent, s'il appartient aux évêques du royaume de nous soumettre, relativement aux actes de notre autorité qui touchent au temporel de leurs églises, les réclamations qu'ils croient justes et utiles, ce n'est point par la voie des lettres pastorales qu'ils peuvent exercer ce droit, puisqu'elles ne doivent avoir pour objet que d'instruire les fidèles des devoirs religieux qui leur sont prescrits;

Considérant que l'archevêque de Paris, dans un écrit pastoral publié sous le titre de *Déclaration,* adressée à *tous ceux qui ont ou qui auraient à l'avenir droit ou intérêt d'en connaître,* communiquée par lui au chapitre métropolitain, et envoyée à tous les curés du diocèse, a protesté contre notre ordonnance du 13 août 1831, en exécution de laquelle les bâtiments en ruine de l'ancien palais archiépiscopal ont été mis en vente, comme propriété de l'État, à charge de démolition, et réclamé contre la présentation faite par nos ordres, le 23 février dernier, d'un projet de loi ayant pour objet de céder à la ville de Paris les terrain et emplacement dudit palais; que, par ces protestations faites en qualité de supérieur ecclésiastique, il a commis un excès et une usurpation de pouvoir, et contrevenu aux lois du royaume;

Considérant que, dans le même écrit pastoral, l'archevêque de Paris, prétendant agir *en vertu de son institution, installation et mise en possession canoniques, comme tuteur, gardien, conservateur et défenseur des biens affectés à son Eglise,* a réclamé la remise desdits terrain et emplacement comme faisant partie du *patrimoine de l'Eglise de Paris;*

Qu'en revendiquant par ces motifs, et comme propriété de l'Église, des terrains et emplacement qui appartiennent à l'État, il a méconnu l'autorité des lois ci-dessus visées, qui ont réuni au domaine de l'État les biens ecclésiastiques, et lui ont conféré un droit de propriété que n'ont pas

modifié les affectations consenties par le concordat de 1801 et les articles organiques du 18 germinal an X, affectations dans lesquelles les palais archiépiscopaux et épiscopaux ne sont pas même compris; qu'il a méconnu également l'autorité de la charte constitutionnelle, qui a déclaré toutes les propriétés inviolables, sans distinction de celles qu'on appelle nationales, et des lois qui ont fait défense d'attaquer cette inviolabilité;

Considérant que l'archevêque de Paris, soit en communiquant la susdite déclaration au chapitre métropolitain, en adoptant et publiant l'adhésion de ce chapitre, soit en déclarant qu'il a rempli une *obligation de solidarité épiscopale, dans l'intérêt de toutes les Églises, atteint et compromis par le nouveau projet de loi* que nous avons fait présenter à la chambre des députés, a commis un excès de pouvoir;

Considérant que le chapitre métropolitain, en adhérant à la déclaration de l'archevêque de Paris et à tous les motifs qui y sont énoncés, s'est rendu propres les abus qu'elle renferme, et qu'il a de plus commis un excès de pouvoir, en prenant une délibération sur des matières qui ne sont pas de sa compétence, et en faisant transcrire sur ses registres ladite délibération;

Sur le rapport de notre garde des sceaux, ministre secrétaire d'État au département de la justice et des cultes;

Notre conseil d'État entendu,

Nous avons déclaré et déclarons,

Nous avons ordonné et ordonnons ce qui suit :

Article 1er. Il y a abus dans la déclaration de l'archevêque de Paris, en date du 4 mars 1837, et dans tous les actes qui ont eu pour objet de lui donner effet et publicité.

Ladite déclaration est et demeure supprimée.

Art. 2. Il y a abus dans la délibération du chapitre métropolitain, en date du 6 mars 1837, portant adhésion à la déclaration de l'archevêque de Paris, et dans la transcription de cette délibération sur les registres du chapitre.

Ladite délibération est et demeure supprimée; la trans-

cription qui en a été faite sur les registres sera considérée comme nulle et non avenue.

Art. 3. Notre garde des sceaux, ministre secrétaire d'État au département de la justice et des cultes, est chargé de l'exécution de la présente ordonnance, qui sera insérée au *Bulletin des Lois*.

Donné à Paris, le 21 mars 1837.

VII.

Rapport fait au nom de la commission chargée d'examiner le projet de loi relatif à la cession à la ville de Paris de l'emplacement de l'ancien archevêché, par M. de Laborde, député de Seine-et-Oise, dans la séance du 27 *mars* 1837.

Messieurs, la conservation des monuments historiques et religieux, leur isolement, si nécessaire à leur conservation, ont été, dans tous les temps, le but principal que s'est proposé l'édilité des grandes villes. Paris, plus que les autres capitales, réclamait impérieusement ce soin; quelques-uns de ses quartiers étaient encore naguère encombrés et malsains comme aux temps les plus reculés. Les gens âgés se rappellent avoir vu les ponts couverts de masures, et la colonnade même du Louvre engagée dans des murailles. Ces traces de barbarie ont disparu, de grands travaux ont terminé les quais, ouvert de nouvelles rues, agrandi les anciennes, et donné à la ville les trois conditions fondamentales de la salubrité, l'*air*, l'*ombre* et l'*eau*.

Il est cependant un quartier qui semble avoir été oublié dans ces importantes améliorations : c'est la Cité, le vieux Paris, l'île qui porte le nom de la cathédrale qui en fait l'ornement; ce monument n'était aperçu que de loin; ses hautes tours s'élevaient seules au milieu d'un amas de constructions, et il n'est pas un homme de goût qui ne fît des vœux pour que l'on parvînt enfin à le dégager : mais ce que le temps, l'état prospère des finances de la ville, et la sollicitude de l'administration auraient sans

donte amené, ce fut malheureusement la dévastation qui le produisit.

Le marteau de la démolition retentit tout à coup près du vénérable édifice ; sa noble structure apparut alors tout entière aux regards, mais aux regards attristés, aux regards devenus insensibles à la majesté des siècles, devant le spectacle affligeant des passions humaines.

Dès le lendemain de ce désastre, l'administration s'occupa des moyens de le réparer. Elle adressa au gouvernement un rapport de l'architecte de la ville, qui établissait que les bâtiments de l'archevêché, construit à différentes époques, principalement sous le règne de Louis XV, formaient une masse considérable, mais sans goût, et qui n'avait pas même le mérite de la solidité. Fondés sur un sable mouvant, en contact avec les eaux, ils coûtaient chaque année des sommes considérables en réparation. Après leur dévastation, il n'y avait que deux partis à prendre, ou de relever des murs à moitié abattus, ce qui aurait entraîné plus de dépenses que de construire un nouveau palais dans de moindres dimensions, ou de consommer la démolition de l'édifice et de faire du terrain une promenade publique, qui aurait donné à ce quartier l'air et l'agrément dont il manque.

C'est ce dernier parti que le préfet et le conseil municipal, à la sollicitation des habitants, adoptèrent, par une délibération du 31 juin 1831, à la suite de laquelle une ordonnance du 13 août de la même année prescrivit la démolition de ce qui restait de l'édifice, et affecta au logement des archevêques de Paris, un hôtel de la rue de Lille, en attendant qu'il fût possible de leur procurer une habitation plus rapprochée de l'église métropolitaine.

Après plusieurs années de retards, occasionnées par la demande du domaine de vendre ces terrains pour y construire des maisons, une dernière et décisive délibération du conseil municipal intervint, par laquelle la ville de Paris se chargeait, si on lui abandonnait la propriété du terrain, d'y former, à ses frais, une promenade, et de con-

tribuer pour 50,000 fr. à la construction d'une nouvelle sacristie au chevet de l'église.

C'est cette délibération, messieurs, que M. le ministre des finances vous propose, aujourd'hui, de convertir en loi.

Des plans, joints à ce rapport, vous montreront combien cette disposition, avec de légers changements, est avantageuse, et votre commission se serait bornée à vous en proposer simplement l'adoption, si un incident inattendu n'avait donné à toute cette affaire un autre caractère, et nécessité de notre part un examen plus étendu.

Le 8 mars, M. le président de la chambre des députés reçut, de M. l'archevêque de Paris, une lettre contenant l'envoi de sa déclaration et l'invitation de la communiquer à la chambre, si les réglements parlementaires ne s'y opposaient point.

M. le président renvoya ces deux pièces à la commission, qui se trouva par là mise en demeure, et provoquée, en quelque sorte, d'y répondre.

Dans le même temps, le gouvernement déférait comme d'abus cette même déclaration au conseil d'État qui en a fait justice, en ce qui concerne la police des cultes; mais bien qu'il ait examiné en même temps la question de propriété, il était du devoir de votre commission de la poser nettement, fermement, sous peine de voir porter atteinte aux principes fondamentaux de notre législation, et de laisser frapper d'avance de réprobation, d'anathème, la loi que vous allez discuter. Voici, en conséquence, les observations qu'elle a cru devoir vous soumettre :

Vous savez, messieurs, que les premiers fonds affectés au culte chrétien furent des oblations ou dons volontaires, bientôt après des dîmes, enfin des immeubles, et ces dernières fondations n'étaient point encore considérables, que le plus éloquent des Pères de l'Église [1] en signalait déjà les inconvénients :

« Les évêques, disait-il, au lieu de s'occuper du salut des

[1] Saint Jean Chrysostôme, *in Matth.*, 86.

âmes, ne pensent qu'à la gestion de leurs propriétés; il faut en revenir au temps des apôtres. »

On n'y revint point, et tout au contraire, les biens de main-morte augmentèrent à tel point, qu'on fut obligé, quoique bien tard sans doute, d'y mettre un terme, et c'est ce qui eut lieu par l'ordonnance de 1749, rappelant l'édit de 1666.

Cette ordonnance se bornait cependant à suspendre l'accumulation de ces biens, mais ne statuait rien sur les droits acquis ou contre les propriétés fondées, lorsque le décret du 2 novembre 1789 déclara, art. 1er, que tous les biens ecclésiastiques étaient à la disposition de la nation, à la charge par elle de pourvoir, d'une manière convenable, aux frais du culte, à l'entretien de ses ministres et au soulagement des pauvres.

De ce moment, il est bien constant que l'Église n'était plus, ne pouvait plus redevenir propriétaire. La loi du 18 germinal an X vint encore fortifier ce principe, à la fois par les termes du concordat et par le texte littéral, positif, de l'art. 13, qui déclare *les biens aliénés à jamais incommutables.*

Que depuis cette époque, les lois subséquentes, et qu'il est inutile ici d'énumérer, aient rendu, restitué à l'usage du culte une partie de ces biens, que des avis interprétatifs de ces lois les aient affectés à telle ou telle destination, il n'y a jamais eu de retour à la propriété. Quel caractère, en effet, de propriété, présente un immeuble dont on n'a pas l'entretien, qu'on ne peut ni aliéner ni transmettre, dont on est obligé de dresser chaque année l'inventaire, et de l'envoyer au domaine; un immeuble qui, dans un département, sert d'hôtel de préfecture, dans un autre de caserne, et qui, à la volonté du gouvernement, peut être appliqué à toute autre destination? L'erreur de ceux qui défendent cette thèse est de confondre toujours le mot *affectation* avec celui de *propriété*, et c'est ainsi que différentes applications de l'art. 72 de la loi de germinal, relatif aux fabriques, se contredisent, mais sans jamais pouvoir signifier autre chose qu'un état destinataire, détenteur,

une possession, une jouissance, et non une propriété; et, en effet, dans l'origine, ces donations n'ont point été fondées en faveur des personnes, mais pour l'exercice des fonctions (les actes en font foi). Du moment où les fonctions sont autrement pourvues, il n'y a plus lieu à revendiquer la possession ni même l'usage, et il en est ainsi de l'immeuble affecté à l'habitation de M. l'archevêque de Paris.

Si ce point de droit est incontestable, les expressions qu'on a employées pour le réclamer ne sont pas moins insolites, extraordinaires. En lisant cet écrit, on se croirait transporté au moyen âge, et plus loin encore, au temps de la persécution; on se demande si on vit dans le royaume, dont le droit public si bien défini par la déclaration de 1682, si bien défendu dans tous les temps, par les cours judiciaires, séparait entièrement, complétement la puissance spirituelle de l'administration temporelle et civile.

La déclaration nouvelle, en méconnaissant la lettre du décret de 1789, en ce qui concerne le droit de propriété, méconnaît encore plus son esprit, qui était, il faut bien le signaler, de diminuer l'influence des gens d'église dans les affaires de l'État. Cette mesure était moins financière que politique; elle était dictée par une ancienne, longue répugnance du peuple pour la domination directe ou indirecte du clergé, aversion si forte qu'elle a survécu même au désastre de ce corps. Napoléon la trouva encore dans toute sa vigueur, lorsque ce grand homme entreprit de tirer le christianisme des ruines de ses temples, et ce qui était plus difficile, des préventions de son époque. Que de peine n'eut-il pas à rassurer les esprits, à raisonner les méfiances!

Son concordat fut à la fois une transaction avec le Saint-Siége et avec les idées philosophiques; il ne le fit prévaloir qu'en armant la société de garanties contre les abus qu'elle avait encore présents à la pensée; aussi exigea-t-il des évêques, par l'article 18 de la loi de germinal, un serment d'obéissance et de fidélité aux lois de la république. Par l'art. 6, il les défère comme d'abus à l'autorité pour les moindres excès de pouvoir, les moindres contraventions

aux lois; mais il fait plus, il les livre aux cours d'assises par l'art. 204 du code pénal pour toute instruction pastorale *en quelque forme que ce soit*, et dans laquelle un ministre des cultes se serait *ingéré de critiquer ou censurer soit le gouvernement, soit tout autre acte de l'autorité publique*, emportant la peine de bannissement contre celui qui l'aurait publié.

Ces expressions sont sévères sans doute, et loin de nous d'en vouloir faire aucune application; mais si elles sont sévères, elles le sont moins encore que les paroles de l'Apôtre qui dit : que résister à l'autorité, est résister à Dieu même, *Dei ordinationi*[1]; qui dit qu'il faut qu'un évêque ne soit point processif *litigiosum*[2], ni cupide, mais doux envers tous, docile et patient.

Et ce que fit Napoléon, ce ne fut pas seulement pour préserver la société de nouvelles prétentions du clergé, mais aussi pour garantir la religion des nouveaux malheurs que pourrait lui susciter l'imprudence de ses ministres; pour préserver les personnes vraiment pieuses et qui se bornent à l'exercice de leur culte, d'être sans cesse tourmentées par des doléances, des plaintes qui alarment leur conscience et troublent leur repos. Mais ces plaintes, messieurs, en ce qui concerne par exemple la prétendue *spoliation de terrains* dont il s'agit, peuvent-elles vraiment être prises au sérieux, lorsque par hasard on jette les yeux sur les sommes que l'État consacre chaque année à l'entretien ou à la construction des édifices religieux, et qu'on voit que depuis 1830 la ville de Paris a dépensé pour son seul diocèse, et sans compter ce qu'a fourni l'État, la somme énorme de 5,394,000 fr. dont les neuf dixièmes ont été employés à des acquisitions de terrains et des constructions nouvelles pour le culte? Cela ne semble-t-il pas un assez notable dédommagement pour ces *quelques arpents nus et dépouillés*, ainsi que la déclaration elle-même désigne le terrain de l'archevêché?

[1] Saint Paul aux Romains, XIII.

[2] Le même, I. Ep. à Timothée, ch. III. v. 3.

Cette conduite de l'administration, cette libéralité de l'État ne devraient-elles pas inspirer l'affection et le respect, au lieu de servir de prétexte à de vaines déclamations? Cette conduite ne peut-elle pas au moins prouver à ceux qui calomnient la révolution de juillet ou qui l'outragent, que cette révolution, aujourd'hui tranquille et affermie, est aussi juste, aussi modérée dans la puissance, qu'elle fut autrefois généreuse dans le combat?

De toutes ces considérations, il résulte, messieurs, que la loi qui vous est présentée ne froisse aucun intérêt, n'usurpe aucun droit, ne blesse même aucune convenance, mais qu'elle est favorable aux arts, à la salubrité et à l'embellissement de la capitale.

La commission a l'honneur en conséquence de vous en proposer à l'unanimité l'adoption.

Projet de loi. — Article unique.

« Il est fait cession à la ville de Paris, sous les clauses et conditions acceptées par le conseil municipal, dans sa délibération du 15 janvier 1836, des terrains qu'occupaient les bâtiments, cours et jardin de l'ancien palais archiépiscopal. »

VIII.

Rapport de M. le baron Fréteau de Pény. (15 mai 1837.)

Messieurs, à l'ombre de l'antique métropole de Paris, s'élevait un palais consacré à la demeure du premier pasteur de ce diocèse.

Au mois de février 1831, ce palais a disparu ; et à la place qu'il occupait naguère, l'œil attristé ne rencontrait plus que des ruines.

La pudeur publique réclamait un logement pour l'archevêque; elle voulait aussi que les traces hideuses de la dévastation fussent effacées.

L'ordonnance du 13 août 1831 fut rendue pour satisfaire à ce double vœu. Elle assigna pour demeure au Pontife l'ancien hôtel de la Grande-Aumônerie, rue de

Lille, n° 2, et elle prescrivit l'enlèvement des débris de l'ancien palais archiépiscopal.

Par cette même ordonnance, le gouvernement fit remise au domaine d'un bâtiment situé de l'autre côté de l'église, et connu sous le nom des Écuries de l'archevêché; il se réserva en même temps de statuer ultérieurement sur la destination qu'il conviendrait de donner à l'emplacement des bâtiments détruits.

En effet, messieurs, si le premier sentiment qu'avait fait naître l'aspect de cette destruction avait été le désir d'en réparer le scandale par une prompte reconstruction de l'édifice, l'effet produit par cette dévastation même avait fait naître bientôt des idées différentes. La cathédrale, isolée de toutes parts, apparaissait désormais plus majestueuse et plus belle, et l'art voulait conserver au monument cette nouvelle beauté; l'emplacement découvert offrait à un quartier populeux et resserré la perspective d'une promenade que sa salubrité réclamait autant que son agrément; et cette considération était d'un grand poids. Aussi, le gouvernement, repoussant quelques considérations fiscales d'une trop faible importance pour l'arrêter, se décida à concéder les terrains dont il s'agit à la ville de Paris, à la charge, comme elle s'y engageait, de contribuer pour une somme de 50,000 fr. à la construction d'une sacristie nécessaire aux besoins du culte, et d'établir sur ces terrains une promenade constamment entretenue avec les soins et les précautions qu'exige une bonne police.

Tel est, messieurs, l'objet du projet de loi déjà adopté par la chambre élective, et que vous avez renvoyé à l'examen de la commission dont j'ai en ce moment l'honneur d'être l'organe.

Les questions que ce projet soulevait naturellement se sont compliquées par un grave incident.

Avant et depuis l'ordonnance de 1831, M. l'archevêque de Paris avait protesté à plusieurs reprises contre la démolition de son ancien palais, et contre tout changement de destination des terrains que ce palais avait occupés; il disait, que, tuteur né de son Église, il était de plus obligé,

par le serment de sa consécration, à défendre le patrimoine de cette Église, dont la demeure de l'archevêque faisait partie; il prétendait que son antique palais n'était pas compris dans les biens dont l'aliénation avait été ordonnée par le pouvoir civil, et sanctionnée par le souverain Pontife; il soutenait enfin que cette partie du patrimoine de l'Église ne pouvait, malgré les lois intervenues sur la matière, être enlevée à sa destination primitive, sans l'intervention et le consentement de l'autorité ecclésiastique.

Longtemps ces protestations de M. l'archevêque demeurèrent l'objet d'un débat particulier entre lui et le ministre des cultes; mais quand la présentation du projet de loi eût convaincu le prélat que ses réclamations n'étaient pas accueillies, il en rédigea de nouvelles sous la forme d'une déclaration épiscopale; déclaration qui fut imprimée à la date du 4 mars de cette année, 1837.

Dans cette déclaration, adressée *à tous ceux qui ont ou qui auraient à l'avenir droit ou intérêt d'en connaître*, M. l'archevêque reproduit l'expression de ses amers regrets à l'occasion de la destruction de son palais; il blâme l'affectation de l'hôtel de la rue de Lille, comme faite, dit-il, non pas à la demeure provisoire du titulaire actuel de l'archevêché, mais à l'habitation des archevêques de Paris, et signale cette affectation comme un échange définitif aussi disproportionné que peu convenable. Il allègue le devoir consciencieux qui lui prescrit impérieusement de s'opposer, autant qu'il est en lui, à un projet de loi qui consommerait irrévocablement une aliénation à laquelle il ne peut consentir; il demande qu'il lui soit permis de réédifier sur son ancien emplacement, avec les modifications, les alignements et les conditions que les arts, la salubrité, l'utilité publique et les convenances même exigent, une nouvelle maison commune du clergé et des fidèles de Paris; enfin il proteste que son seul mobile est l'intérêt de son Église, et aussi l'intérêt commun, et le principe conservateur de toute propriété.

Cette déclaration a été communiquée par M. l'arche-

vêque au chapitre métropolitain de Paris, qui y a donné son approbation pleine et entière par une résolution en date du 6 mars dernier, dont il a ordonné la transcription sur ses registres.

Cette même déclaration, revêtue de l'adhésion du chapitre, a été envoyée par M. l'archevêque à tous les curés de son diocèse, un exemplaire imprimé a aussi été adressé par le prélat au préfet du département de la Seine, au ministre des cultes, à celui des finances, et au président de chacune des chambres législatives.

Tombées ainsi dans le domaine de la publicité, la déclaration de M. l'archevêque et la délibération du chapitre ont été déférées par le gouvernement au conseil d'État par la voie de l'appel comme d'abus; et d'après la délibération du conseil, et sur la proposition de M. le garde des sceaux, ministre des cultes, est intervenue, le 21 mars dernier, une ordonnance par laquelle il est considéré,

Qu'en employant la voie d'une lettre pastorale pour réclamer contre une mesure uniquement relative au temporel de son Église, l'archevêque de Paris a abusé de ce moyen, qui ne doit servir qu'à instruire les fidèles du diocèse de leurs devoirs religieux;

Qu'en protestant et réclamant comme supérieur ecclésiastique contre l'ordonnance du 13 août 1831, et la présentation d'un projet de loi faite au nom du roi le 23 février dernier, l'archevêque a commis un excès et une usurpation de pouvoirs, et est contrevenu aux lois du royaume;

Qu'en réclamant, en qualité de tuteur et conservateur des biens de son Église, la remise de l'emplacement de l'ancien palais archiépiscopal, comme partie du patrimoine de cette Église, l'archevêque a violé les lois qui ont attribué à l'État la propriété de ces terrains, et l'article 8 de la charte, qui a de nouveau consacré l'inviolabilité de cette propriété;

Que l'archevêque a commis un excès de pouvoir en communiquant sa déclaration au chapitre métropolitain, et en publiant que c'est comme obligé par la solidarité épiscopale, et dans l'intérêt de toutes les Églises, atteint-

compromis par le nouveau projet de loi, qu'il a agi dans cette occasion;

Que le chapitre métropolitain s'est rendu propres tous les abus que renferme la déclaration de l'archevêque, en adhérant sans restriction à cette déclaration, et qu'il a commis un excès de pouvoir en délibérant sur des matières hors de sa compétence, et en ordonnant la transcription de cette délibération sur ses registres;

Et par suite de ces considérations, l'ordonnance dit :

Qu'il y a abus dans la déclaration de l'archevêque de Paris, et qu'en conséquence cette déclaration est et demeure supprimée;

Qu'il y a abus dans la délibération du chapitre métropolitain, ainsi que dans la transcription de cette délibération sur les registres; et qu'en conséquence la délibération est et demeure supprimée, et la transcription est déclarée nulle et comme non avenue.

C'est dans ces circonstances, messieurs, que le projet de loi qui vous est présenté aujourd'hui a été adopté par la chambre élective.

Le principe sur lequel repose ce projet, et auquel il donne lui-même une nouvelle sanction, c'est que l'État est propriétaire des anciens palais épiscopaux, tout comme des autres biens anciennement ecclésiastiques; que c'est seulement par une affectation toute volontaire de sa part que le gouvernement a consacré quelques-uns de ces édifices au logement des évêques; mais qu'il est toujours libre de changer cette destination en pourvoyant d'une autre manière à ce logement.

Le fondement de la propriété de l'État sur les biens dont il s'agit se trouve dans la loi du 2 novembre 1789, qui a réuni au domaine public tous les biens ecclésiastiques sans distinction, à la charge de pourvoir aux frais du culte, et à l'entretien de ses ministres.

Le droit résultant de cette loi est général et absolu. La propriété de l'État comprend donc les palais épiscopaux, et spécialement l'archevêché de Paris, tout comme les autres biens de même nature.

Ce droit a été reconnu et confirmé bien des fois; il l'a été notamment par la charte de 1814 et par l'art. 8 de celle de 1830. Il est devenu un des principes de notre droit public, une des bases de l'ordre social dans lequel nous vivons.

Ce même droit a-t-il été altéré ou modifié, comme le prétend M. l'archevêque, par des traités ou des lois postérienres? c'est ce qu'il faut examiner.

En 1801, le gouvernement français et le Saint-Siége conclurent un concordat pour le rétablissement du culte catholique en France. Après avoir réglé ce qui est relatif à la nomination des évêques, aux obligations qui leur sont imposées, aux moyens d'administration qui leur sont donnés, le concordat s'exprime ainsi dans son art. 12 :

« Toutes les églises métropolitaines, cathédrales, paroissiales et autres non aliénées, nécessaires au culte, seront remises à la dispositions des évêques. »

Et dans l'article immédiatement suivant, il dit :

« Sa Sainteté, pour le bien de la paix et l'heureux rétablissement de la religion catholique en France, déclare que ni elle ni ses successeurs ne troubleront en aucune manière les acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés; et qu'en conséquence la propriété de ces mêmes biens, les droits et revenus y attachés, demeureront incommutables entre leurs mains ou celles de leurs ayants-cause. »

C'est sans doute sur la combinaison de ces deux articles que M. l'archevêque de Paris se fonde pour prétendre, comme il le fait dans sa lettre au ministre des cultes, en date du 18 septembre 1831, que toutes les propriétés ecclésiastiques dont l'aliénation, déjà consommmée à l'époque dn concordat, n'a pas été sanctionnnée par le Saint-Père, sont redevenues des propriétés cléricales; et qn'appliquant cette doctrine aux palais épiscopaux, il soutient, dans sa Déclaration, que l'ancien archevêché de Paris forme encore aujourd'hui une partie du patrimoine de son église.

Mais d'abord ces deux articles ne sont point corrélatifs l'un à l'autre; ils appartiennent à deux ordres d'idées

différents. L'art. 12 est la suite et la conséquence de ceux qui le précèdent, il en est le complément nécessaire; car bien évidemment il aurait été inutile au rétablissement du culte de replacer les évêques sur leurs siéges, si on ne leur avait assuré en même temps l'usage des édifices indispensables à l'exercice de ce culte. L'art. 13, au contraire, pose un principe absolu; il donne la sanction religieuse à l'aliénation des biens ecclésiastiques.

M. l'archevêque voudrait établir que cette sanction n'est donnée qu'aux aliénations déjà faites, et conclure de cette restriction, rapprochée de la remise des édifices religieux stipulée dans l'article précédent, que la propriété de l'État a été abandonnée, relativement aux biens non vendus à cette époque.

Mais, messieurs, l'art. 13 isolé de l'art. 12, comme nous croyons avoir établi qu'il devait l'être, ne dit rien de semblable : ce n'est que par induction qu'on peut essayer de lui donner cette portée; et une disposition légale aussi générale, aussi importante, aussi explicite que celle de la loi de 1789, peut-elle être considérée comme abrogée ou modifiée par induction, et encore par une induction tirée d'un article d'un traité conclu dans un but spécial avec un souverain étranger? Ce n'est pas une chambre française qui adoptera jamais une pareille doctrine; cette chambre ne verra dans l'art. 13 que ce qui y est réellement, la reconnaissance d'un fait accompli et d'un droit acquis, c'est-à-dire de l'attribution à l'État des biens anciennement ecclésiastiques, et du droit qui en résultait pour l'État de disposer de ces biens.

Et, d'ailleurs, en quoi donc l'art. 12, même rapproché de l'art. 13, affecterait-il la reconnaissance absolue du droit de propriété de l'État comprise dans ce dernier? Par cet art. 12 l'État accorde la remise à la disposition des évêques des églises non aliénées, nécessaires à l'exercice du culte. Est-ce là une disposition générale? cette stipulation contient-elle un abandon plein et entier, un dessaisissement absolu des objets mêmes auxquels elle s'applique? Y a-t-il aliénation de ces objets en faveur de tel

ou tel individu, de tel ou tel établissement? Nullement. C'est une simple affectation aux besoins du culte des édifices nécessaires à ces besoins, faite par l'État comme propriétaire de ces édifices; l'État ne dit pas qu'il renonce à sa propriété; il concède seulement l'usage; il ne dit pas qu'il cède ces édifices d'une manière absolue, il les consacre à l'exercice du culte; et c'est dans cette vue qu'il les remet aux chefs de ce culte, c'est-à-dire aux évêques. Son intention est clairement marquée, son but manifestement indiqué. Aussi c'est dans ce sens que la mesure a été constamment entendue. Aucun évêque n'a jamais prétendu être devenu propriétaire des édifices ainsi remis à sa disposition, aucun ne s'est jamais cru le droit d'en disposer, d'en changer la destination; au contraire, l'État s'est toujours considéré, a toujours agi comme propriétaire de ces mêmes édifices; il supporte les frais de leur entretien; il les répare quand ils menacent ruine; il en construit de nouveaux quand les besoins du culte l'exigent, et il les livre à l'exercice du culte sans condition d'aliénation, sans renoncement aux droits et aux charges de la propriété.

Il a donc toujours été bien compris et il faut encore reconnaître que, dans la remise faite en vertu de l'article 12 du concordat, il n'avait nullement été question de transmission de propriété, mais seulement d'une concession d'usage; qu'il n'y avait eu aucune aliénation des édifices remis, mais seulement affectation de ces édifices à un service public. Cette distinction fondamentale a toujours été établie et maintenue par le conseil d'État, qui vient encore de la confirmer unanimement en principe, par un avis en date du 3 novembre dernier : ainsi, messieurs, l'article 12 du concordat, soit qu'on le considère isolément, soit même qu'on le rapproche de l'article 13, ne modifie en rien la reconnaissance du droit de l'État contenue dans cet article 13, même à l'égard des biens dont il s'occupe spécialement.

Mais si la propriété de l'État demeure certaine à l'égard des objets dont parle l'article 12, son droit est bien

plus incontestable encore à l'égard des objets dont cet article ne parle pas. Or, il n'est aucunement question dans l'article des édifices destinés à l'habitation des évêques; tout au contraire, l'art. 71 de la loi du 18 germinal an X, loi rédigée pour la mise en vigueur du concordat, dit, en termes exprès, que les conseils généraux des départements sont autorisés à procurer aux archevêques et évêques des logements convenables; pourtant, à cette époque, un grand nombre des anciens palais épiscopaux était encore dans la main du gouvernement; le gouvernement ne se croyait donc ni engagé à les abandonner aux évêques, ni même obligé à les remettre à leur disposition.

Ainsi les évêques n'ont jamais eu le droit de réclamer les anciens palais épiscopaux comme une propriété cléricale, comme une dépendance des cathédrales; le texte, comme l'esprit de la loi de l'an X, ne leur a garanti que le droit d'être pourvus d'un logement convenable.

Et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que cet article 71, relatif au logement des évêques, qui reste muet sur la remise des palais épiscopaux, est immédiatement suivi de l'article 72, qui stipule en termes formels la remise aux curés et desservants des presbytères et jardins non aliénés, et qui n'autorise les communes à fournir à ces ecclésiastiques un logement et un jardin nouveau que dans le cas où les anciens n'existeraient plus dans le domaine public. La comparaison de ces deux articles n'offre-t-elle pas une preuve évidente que, dans la pensée du législateur de l'an X, les palais épiscopaux n'étaient pas réservés?

Aussi, depuis cette loi comme auparavant, le gouvernement a agi constamment comme propriétaire de ces anciens palais. Tantôt il a rendu ces édifices à leur ancienne destination, tantôt il les a consacrés à d'autres services; mais lors même qu'il les a affectés au logement des évêques, il l'a toujours fait spontanément, non pas à titre de restitution, mais en vertu d'une disposition nouvelle, toujours révocable, et qu'il a quelquefois révoquée.

La commission, messieurs, a donc pensé que l'emplacement de l'archevêché de Paris était devenu la propriété de l'État, aux termes de la loi du 2 novembre 1789, laquelle n'a reçu en ce point aucune modification; et, dès lors, elle a dû en conclure que ce terrain pouvait être concédé dans les mêmes formes que les autres propriétés domaniales.

Le projet fait connaître les conditions auxquelles la cession est consentie; ces conditions ne sont autres que celles proposées par la ville de Paris. Le gouvernement en les acceptant vous a dit : Messieurs, M. le ministre des finances a cru satisfaire à toutes les convenances; d'ailleurs il a pensé que les charges que la ville de Paris s'impose, et les considérations d'utilité publique qu'elle invoque, devaient faire taire dans cette circonstance les réclamations du fisc, et l'emporter sur l'intérêt du Trésor.

Votre commission, messieurs, est loin de blâmer ces motifs, qui prouvent la sollicitude du gouvernement pour l'assainissement et l'embellissement de la capitale, ainsi que pour l'utilité et l'agrément d'une portion intéressante de sa population. Cependant elle n'a pu s'empêcher de penser que, sans nuire à ces vues généreuses, il aurait été possible de se ménager, par le prélèvement d'une partie du terrain concédé, les moyens de satisfaire avec plus d'économie à une de ces convenances que l'article 71 indique, et que nous sommes autorisés à croire que le gouvernement n'a pas perdues de vue. Cette considération d'économie devait avoir d'autant plus de poids dans l'affaire actuelle, que c'est à la ville de Paris seule que la concession doit profiter, et que l'économie à réaliser un jour aurait profité au Trésor, c'est-à-dire à l'universalité des contribuables.

Mais, d'un autre côté, la commission a considéré que la concession n'est pas purement gratuite; que la somme offerte par la ville de Paris va venir au secours du Trésor pour une dépense que l'exercice du culte dans la cathédrale réclame immédiatement; que les motifs auxquels M. l'Archevêque lui-même reconnaît dans sa Déclaration

la nécessisté de céder, surtout la salubrité de la cité et l'isolement de la cathédrale, ôtent au terrain concédé une grande partie de sa valeur vénale; et que ces considérations, si importantes pour Paris, ne sont pas non plus sans intérêt pour la France entière. Votre commission, messieurs, n'a donc pas cru devoir insister sur ce point.

Mais un autre sentiment l'a vivement touchée; elle n'a pu voir sans regret que le gouvernement, en même temps qu'il réprimait les tentatives illégales de M. l'archevêque de Paris, n'ait pas aussi hautement proclamé son antipathie pour l'acte anarchique du 13 février, en annonçant aux chambres des mesures déjà prises pour la reconstruction d'un palais archiépiscopal dans le voisinage de la cathédrale. Elle a regretté que le gouvernement n'ait pas cru pouvoir montrer un égal empressement pour défendre et venger l'ordre légal en présence de deux attaques qui le compromettent l'une et l'autre, quoique avec des différences si essentielles et si profondes.

Toutefois la commission pense qu'en accueillant un projet qui satisfait dès à présent à l'une des exigences de cet ordre légal, on peut se fier, pour la satisfaction de l'autre, au zèle éclairé du gouvernement, qui a déjà fait pressentir ses intentions à cet égard, et qui sans doute saura choisir le moment le plus opportun pour achever de faire disparaître les dernières traces de cette violence anarchique dont en cet instant même il efface en partie les vestiges.

Votre commission, messieurs, n'a pu négliger non plus d'autres observations faites récemment dans cette chambre par d'honorables pairs sur la précipitation qu'aurait mise l'autorité municipale de Paris à exécuter d'avance des arrangements qui ne sauraient être faits régulièrement qu'après que le projet aura reçu votre approbation et la sanction du trône. Tout en blâmant cette précipitation dont la chambre aurait sujet de se trouver offensée, la commission a pensé qu'on pourrait en apercevoir, non pas l'excuse, mais du moins l'expli-

cation dans l'espoir qu'a sans doute conçu l'autorité municipale qne la chambre ne repousserait pas un projet qui présente, pour la ville de Paris, de si grands avantages, et dans le désir de hâter d'une année la jouissance de ces avantages pour la partie de la population de Paris à laquelle ils sont plus particulièrement destinés.

Décidée par les différentes considérations que je viens d'avoir l'honneur de vous soumettre, la commission m'a unanimement chargé de vous proposer, messieurs, l'adoption pure et simple du projet.

IX.

Observations sur le projet de loi présenté à la chambre des députés par le ministre des finances, le 23 février 1837, ayant pour objet de concéder à la ville de Paris, à certaines conditions, les terrains jadis occupés par les bâtiments, cour et jardin de l'archevêché.

Lorsque, de temps immémorial, chaque village a son presbytère, chaque siége épiscopal son palais non loin de son église ou de sa cathédrale, Paris, la plus riche ville de l'univers en édifices de luxe et d'utilité publique, ne saurait être éternellement privée d'une palais archiépiscopal, placé, selon l'usage constant de la chrétienté, auprès de son antique basilique. Un jour viendra, et ce jour n'est peut-être pas éloigné, où le gouvernement, se rendant au désir du public, songera à doter la ville d'un monument digne d'elle. Maintenant qu'il s'agit d'aliéner à jamais les terrains de l'ancien archevêché, je crois devoir, dans l'intérêt du pays, publier mes idées et les appuyer du plan ici gravé d'un palais archiépiscopal à élever sur une partie de ces mêmes terrains, afin d'appeler l'attention des ministres et des chambres sur le magnifique emplacement que les circonstances ont rendu disponible pour l'établissement d'un tel monument, et de les déterminer à le conserver au moins dans le domaine

de l'État, jusqu'à ce que la prospérité des finances permette de l'utiliser. Il me parait d'autant plus urgent de ne pas aliéner cette fraction de terrains, que le jour où l'on voudra réaliser mon projet, ou tout autre analogue, on se trouvera dans la nécessité de racheter à prix onéreux ce qu'on aura pour ainsi dire donné, ou d'acquérir, à prix plus onéreux encore, pour deux millions au moins de propriétés particulières, afin de se procurer un emplacement qui, assurément, ne sera ni aussi convenable, ni aussi bien disposé que celui dont l'État est aujourd'hui en possession.

Sans doute le dessin que je joins à cet écrit n'est pas au-dessus de la critique et se sent de la précipitation avec laquelle il a été rédigé; mais j'ose croire que dans ses points principaux il obtiendra la sanction des hommes de l'art, qu'ils y verront une scrupuleuse observation des données du programme imposé par les localités, par l'urgence de placer le palais de l'archevêque auprès de la cathédrale, et par le considérant du projet de loi présenté aux députés le 23 février 1837.

Ces données, voici comme je les ai comprises :

1° Trouver sur le terrain qu'occupaient naguère les bâtiments, cour et jardin de l'archevêché, un emplacement convenable pour établir dignement l'habitation et l'administration archiépiscopale.

2° Donner à cette habitation un aspect grandiose en développant son front sur les bords de la Seine, et en lui donnant, du côté de la cathédrale, une étendue et une importance proportionnées à son objet.

3° Éloigner suffisamment ses bâtiments du colosse gothique pour qu'ils n'en obstruent pas la vue et forment avec lui un tableau pittoresque, et que l'ensemble ait cette régularité, cette unité de vue qui sont un des principaux charmes de toute composition architecturale.

4° Disposer les choses de manière à ce que le prélat puisse arriver à pied de chez lui à l'église, sans avoir à parcourir la voie publique.

5° Isoler la cathédrale de toutes parts et rendre son

aspect agréable et pittoresque, en établissant auprès des plantations d'arbres devant former promenade publique et contribuer à l'assainissement d'un quartier populeux.

6° Donner à l'église une sacristie qui soit en harmonie avec son architecture, en remplacement du hors-d'œuvre informe et mal placé qu'elle possède aujourd'hui.

7° Enfin combiner les constructions et plantations nouvelles avec les ponts, les quais, les autres abords déjà existants, de manière à ce que toutes les convenances soient satisfaites aussi bien que ce principe de l'art, qui veut un cadre à tout monument important, afin qu'il ne se perde pas dans le vague.

L'étude apprendra jusqu'à quel point mes plans satisfont à ces données ; ils démontrent déjà qu'on y peut parvenir et qu'aucun emplacement n'est plus favorable à l'établissement d'un palais archiépiscopal, que celui que j'ai choisi.

Il me reste à prouver que la réserve et l'emploi des terrains de l'ancien archevêché, à la reconstruction d'un palais plus en rapport que le précédent avec l'opulence de la ville de Paris, procurerait au trésor une économie de plus de deux millions.

Voici les calculs appelés à mon aide :

Les terrains occupés dans mon plan par le palais de l'archevêque offrent une superficie de 5350 mètres. Ces 5350 mètres, qui coûteraient chacun au moins 400 fr. si l'on devait se les procurer par l'acquisition de propriétés chargées de maisons, donnent un capital de 2,140,000 francs.

Si l'on ajoute à cette somme ce qu'il en coûterait pour isoler le palais par des percés spacieux, si l'on regarde ensuite autour de la cathédrale les propriétés privées qui pourraient être achetées un jour pour remplir l'objet proposé, on sera convaincu que l'économie et les convenances de localité sont en faveur de son projet, qui distribue sur le vaste terrain de l'ancien archevêché un nouveau palais archiépiscopal avec toutes ses dépendances, une sacristie pour l'église métropolitaine, une promenade pu-

blique plantée d'arbres, et procure à la cathédrale un isolément complet.

Maintenant qu'il est démontré combien le gouvernement est intéressé à se réserver le terrain sur lequel j'établis un nouvel archevêché, je fais des vœux, comme citoyen et comme artiste, pour qu'il le conserve et ne concède à la ville de Paris que les abords immédiats de la cathédrale.

LUSSON,

Architecte des travaux publics.

DISCUSSION A LA CHAMBRE DES PAIRS, SUR LE PROJET DE LOI PORTANT ALIÉNATION DU TERRAIN DE L'ARCHEVÊCHÉ.

X.

Discours de M. le comte de Tascher.

Messieurs, près de huit jours sont écoulés déjà, depuis que l'ordonnance du 12 mai a proclamé un acte de réparation dont je me reprocherais de n'avoir pas été un des premiers à féliciter sincèrement le ministère, un acte auquel je me plais d'autant plus à rendre ici un hommage personnel, que votre comité des pétitions m'avait chargé de servir d'organe à une réclamation qui avait pour objet une mesure à laquelle un vote de la chambre des pairs se fût volontiers associé d'avance.

La réouverture de l'église Saint-Germain est une mesure de justice, de politique et de haute convenance, une mesure à laquelle la sanction de l'expérience n'est pas nécessaire pour être proclamée sage par un assentiment unanime.

Peut-être, messieurs, le *Moniteur* du 13, qui l'annonçait, pourrait-il donner l'explication des délais de la commission que vous aviez chargée, il y a cinq semaines, de l'examen de la loi relative à l'archevêché, et expliquer pourquoi le rapport, mis à l'ordre du jour du 10, n'a eu lieu néanmoins que le 16. Ne puis-je, sans être taxé d'ou-

trecuidance, me hasarder à penser que le ministère, présumant une légère opposition que le vote muet de la loi, dans l'autre chambre, lui avait permis de ne pas prévoir, a été bien aise, en faisant reculer la discussion après l'accomplissement d'une mesure arrêtée dans sa pensée, de se faire un meilleur champ de bataille pour une loi échappée, à ce qu'il parait, à l'anarchie du précédent ministère, et que celui-ci s'était résigné à défendre? Ce serait là, messieurs, une ruse de guerre assurément fort innocente; et pour notre part, nous désirons sincèrement que le gouvernement joue souvent de pareils tours aux amis de l'ordre, aussi souvent du moins qu'il aurait des fautes à compenser.

Les amis du ministère, qui espèrent que sa puissance pour faire le bien égalera le vif désir qu'il en a, se sont étonnés qu'il n'eût pas répudié tout d'abord cette portion d'une succession qu'il a, d'ailleurs, eu la prudence de n'accepter que sous bénéfice d'inventaire. Il est permis de croire que la commission n'aurait pas mis plus d'ardeur à retenir le projet qu'elle n'en a mis à le rapporter; quant à la chambre, je ne pense pas qu'elle y tint beaucoup plus que le ministère, qui, en conseillant l'ordonnance bienfaisante du 12 mai qui a rouvert Saint-Germain, a montré peu de sympathie pour celle du 13 août qui a démoli l'archevêché.

Quoi qu'il en soit, messieurs, la question de l'archevêché reste telle que l'a posée le projet de loi, comprenant une question de droit et une de fait : la question de droit tout entière avec ses doutes naturels, avec les préventions et les subtiles interprétations dont on peut l'embarrasser, et la question de fait, acquise à l'histoire; car, messieurs, partout où les hommes sont sages, l'appréciation du passé appartient au présent, pour l'enseignement de l'avenir.

Nous aborderons donc l'une et l'autre question avec le désavantage que nous a si bien fait M. le ministre des cultes, devenu cependant pour nous, par l'ordonnance du 12 mai, un puissant auxiliaire.

Un élément, toutefois, a pu changer, nous ne pouvons

nous le dissimuler ; et ce changement eût suffi pour nous décourager si nous eussions été poussés par d'autres sentiments que ceux qui nous animent : cet élément, ce sont les dispositions de la chambre, touchée d'un premier bienfait. Hé bien! messieurs, dans ce changement, nous ne voulons voir qu'un motif de plus pour réclamer une indulgence que vous ne refusez jamais aux opinions consciencieuses, étrangères aux intérêts des personnes comme aux passions des partis.

Le silence absolu gardé dans l'autre chambre m'avertit suffisamment, messieurs, de la réserve que je dois observer dans celle-ci, en abordant le premier une question délicate autant qu'elle est grave. Sans être porté à abuser de la parole, je le suis encore moins, je l'avoue, à admettre l'utilité du silence dans la discussion des lois : toutefois, celui qui, appelé à les délibérer, partage l'avis de la majorité, n'a pas besoin de l'exprimer; tandis qu'au contraire, celui qui a une opinion différente ou seulement des doutes, peut et doit peut-être les faire connaître, ne fût-ce que pour s'éclairer lui-même par la discussion qu'il provoque.

Ce principe est applicable surtout, lorsque sous l'apparence d'une mesure fort simple, se trouve implicitement renfermée une question d'une haute gravité. Tel m'a paru, messieurs, tel me paraît davantage encore, à mesure que je l'étudie, le projet de loi qui vous est présenté, avec son origine impure, sa justice douteuse, son manque d'opportunité et son défaut de convenance. Je ne puis donc me résoudre à le laisser passer sans quelques observations, malgré les nombreux écueils que j'entrevois en traitant ces questions délicates.

Je reviendrai plus tard sur l'origine du projet, dont la filiation est incontestable.

Ce que j'ai dit de sa justice douteuse se rapporte à la question de droit qu'il implique, et sur laquelle je demande à la chambre, pour le moment du moins, la permission de m'abstenir, sauf à demeurer sur cette question dans des doutes que partageraient peut-être ceux qui

voudraient bien prendre la peine de l'étudier à fond.

Moins hardi, moins tranchant surtout qu'un honorable rapporteur qui a appelé à son aide, contre les prétentions de l'Église, saint Paul et saint Chrysostôme, je n'invoquerai ni les apôtres, ni les saints Pères, ni même le concordat de l'an X, bien qu'un de ses articles organiques fasse une réserve expresse en faveur des *édifices servant de logement et jardins y attenant, comme immeubles pouvant être possédés par des ministres du culte et à ce titre*. Je ne citerai pas non plus les nombreux décrets postérieurs au concordat, et qui en ont singulièrement développé les conséquences, quoique dans ces décrets il ne soit jamais mention des droits de l'État et de ses réserves, mais beaucoup des biens restitués aux fabriques, des immeubles de l'Église, de legs et donations qui peuvent être faits aux établissements ecclésiastiques.

Quelques assertions que j'ai été surpris de trouver dans le rapport de votre commission m'ont paru telles que leur réfutation m'entrainerait dans une discussion à laquelle je ne veux pas me livrer en ce moment. Je me contenterai donc de faire observer à l'honorable rapporteur, d'abord qu'un traité, devenu loi de l'État, a pu et a dû déroger à une loi antérieure, lorsque cette dérogation a été précisément une des conditions d'un traité synallagmatique ; et en second lieu, qu'en attribuant à l'État, comme il le fait, *la propriété actuelle de tous les biens anciennement ecclésiastiques*, il dénie, lui magistrat, une législation tout entière, aussi bien que les arrêts des cours et tribunaux qui l'ont constamment appliquée. De telles opinions, hasardées, j'ose le dire, et sous la garantie d'une commission, prouvont, messieurs, le danger de soulever incidemment des questions d'une telle gravité, des questions qui se rattachent à un traité sur lequel reposent d'immenses intérêts. M. le ministre des affaires étrangères me comprendra sans doute, si j'insiste en ce moment sur le respect dû au concordat conclu, dit un de ses considérants, *tant pour le bien de la religion, que pour le maintien de la tranquillité intérieure.*

De peur d'abus, je ne suivrai pas l'honorable rapporteur sur le terrain du conseil d'État, qui, chargé de réprimer la moins dangereuse des deux attaques, étonnées, sans doute, de se trouver ainsi accolées, a déployé un grand appareil de force contre un pouvoir qui, aujourd'hui, en a très-peu. Mais si fort que se soit montré ce conseil pour signaler un abus de pouvoir, il devrait s'arrêter incompétent devant une question de propriété, autrement lui-même aurait commis un abus.

J'ai dit en second lieu que ce projet était inopportun; cette assertion, bien que facile à prouver, exige cependant encore quelques ménagements : j'espère n'y pas manquer.

D'abord je n'ai pas, ce me semble, à faire ici de mystère des fâcheuses dissidences survenues et aujourd'hui à moitié terminées entre deux pouvoirs, à l'occasion de l'église Saint-Germain et de l'archevêché, dont il est question en ce moment; mais ce que tout le monde ne sait pas, et ce qu'il est juste de dire, ce sont les soins persévérants que, dans un véritable esprit de conciliation, le gouvernement a pris pour mettre un terme à ces dissidences. Ce que tout le monde ne sait pas, et ce que je suis bien aise de dire, c'est qu'une négociation fort honorable pour le gouvernement était, si je suis bien informé, sur le point de réussir, lorsque tout à coup, au travers des conférences, a été lancé le projet de loi qui vous occupe. Personne aujourd'hui ne s'étonnera de ce peu d'accord entre les actes d'un ministère qui, ainsi que l'a reconnu à l'autre chambre M. le président du conseil, portait en soi le germe de la dissolution; mais enfin l'effet de l'apparition de ce projet était facile à prévoir : tout a été rompu; vous savez le reste. Au moins ne me contestera-t-on pas qu'il n'eût été plus sage, en commençant par où l'on a fini, d'ajourner la présentation d'un projet, d'ailleurs très-peu urgent, après la solution de difficultés qui, sans la sagesse du ministère actuel, semblaient beaucoup plus difficiles à résoudre après le fâcheux éclat qu'elles ont eu. J'étais donc fondé à qualifier le projet d'inopportun.

Mais, s'il manque d'opportunité, a-t-il au moins le mérite de la convenance? je crois permis d'en douter. On ne l'eût pas trouvé, je pense, dans cette espèce d'échange entre l'archevêché, placé sous les murs de la cathédrale, et un hôtel situé dans la rue de Lille, et *assigné pour l'habitation des archevêques de Paris;* mais du moment qu'il n'en est plus question, ne voulant point entrer dans la question personnelle, j'aborde immédiatement l'ordonnance qui, en même temps que cet échange, a prescrit la démolition de l'archevêché, ordonnance qui n'a été insérée ni au *Bulletin des Lois,* ni au *Moniteur.*

Elle a été rendue, dit l'exposé des motifs qui en révèle, pour la première fois, l'existence modeste, par suite de circonstances trop connues pour avoir besoin de les rappeler. A Dieu ne plaise que j'en veuille ramener le souvenir, pour ranimer les discordes éteintes! mais au moins ce sera pour servir d'instruction à ceux qui oublient si vite de nos jours que les leçons les plus sévères de l'expérience ne produisent qu'une impression passagère et bientôt effacée; c'est dans ce seul but que j'invoque le souvenir de ces tristes circonstances contre l'ordonnance du 13 août 1831 qui sert de base au projet de loi.

Naguère, à la tribune de l'autre chambre, dans la discussion d'une loi récente, les graves et éloquentes paroles d'un organe du gouvernement qui a cessé de siéger dans ses conseils, appelaient la religion au secours de la moralité affaiblie d'une société malade. Honneur à de telles manifestations, si tristes qu'elles soient! Mais qui donc doit donner les premiers exemples d'égard pour les idées religieuses, si ce n'est le gouvernement, par des actes toujours d'accord avec ses paroles? Or, entretenir des asiles pour les jeunes lévites, et venir, à la suite de l'émeute, démolir la maison du Pontife; d'une main, bâtir de riches églises, rouvrir même celle que l'émeute avait fermée, et de l'autre disperser les pierres d'un archevêché; hier, une ordonnance qui réprouve l'œuvre de l'émeute, aujourd'hui une loi qui la sanctionne; ne sont-ce pas là, messieurs, des actes dont la contradiction peut encourager

le scepticisme glacé qui énerve les âmes et mine la société? Je vous le demande, messieurs, je le demande aux ministres qui me font l'honneur de m'entendre, sied-il bien à un gouvernement moral d'amener la démolition sur les pas de la dévastation, de recréer à son profit le droit sauvage d'aubaine, de se porter enfin héritier bénéficiaire de l'émeute? Quand une royale et inépuisable bienfaisance va, dans les moindres villages, couvrir la nudité de nos églises, comment a-t-on pu conseiller au roi de France du dépouiller Notre-Dame de Paris de la maison de son pasteur?

Quel est donc pour le domaine ce nouveau mode d'accession, si naïvement créé par l'ordonnance du 13 août et l'exposé des motifs, qui méritent à plus d'un titre d'être médités?

Il y avait à la pointe de la vieille cité, dans d'autres siècles, si vaillamment défendne contre les Normands par son évêque, il y avait, dis-je, un antique palais qu'après une révolution souillée par de nombreuses confications, un gouvernement sage, dans une grande pensée d'ordre et de réparation, avait restitué à une institution impérissable, dont le signe était là aussi depuis des siècles... Mais vous le savez, l'émeute a passé, le signe de la civilisation a été renversé, le palais dévasté; le domaine est venu, il a dit: *Ces ruines sont à moi!*... Des hommes marqués déjà du sceau de l'infamie, voilà donc les nouveaux auxiliaires du domaine de l'État! voilà donc les glorieux conquérants du terrain que M. le ministre des finances était si pressé de réclamer!

N'y a-t-il pas, messieurs, dans de telles formes de procéder, cette action violente du fort contre le faible, qui soulève les âmes généreuses? L'acte que je signale, et quelques autres du même genre, je dois le dire encore, sont aussi contraires à la sage politique qui a rouvert Saint-Germain, qu'ils le sont à la morale publique.

Des places, des promenades sont salubres, sont agréables, sans doute; mais me permettrez-vous de vous le demander : au milieu des attentats qui épouvantent la

société, au milieu des attentats que votre justice se fatigue à punir plutôt qu'elle ne parvient à les flétrir, quand le poignard de Louvel est encore invoqué contre une tête que le ciel protége, était-il bien urgent de détruire un monument expiatoire... pour faire une place? Permettez-moi de vous le demander : quand l'émeute, cette prétendue justice du peuple, est venue ici où je parle, menacer de faire du sanctuaire de la justice ce qu'elle a fait de l'archevêché ; est-il sage, est-il utile que ce soit l'émeute qui, sur les ruines de nos édifices religieux, vienne tracer des promenades dans la capitale du mondo civilisé? Et c'est là cependant, messieurs, ce que va sanctionner le vote qui vous est demandé, à vous, conservateurs des intérêts moraux de la société!

Messieurs, l'antique alliance de la religion et de l'État a fait place à d'autres rapports : la religion ne s'en plaint pas; elle connaît les vicissitudes; mais, dans l'intérêt de la morale, dans celui de la société, elle a droit de compter sur les égards, sur la protection du gouvernement. Elle seule pout invoquer une majorité légale ; je ne dirai point au gouvernement de craindre l'opinion intime, profonde, de cette portion du pays; mais je le supplierai de la ménager; elle sera son plus ferme appui.

L'exposé des motifs allègue les dépenses considérables qu'eût entraînées la réparation de l'archevêché. Ici, du moins, je me trouve à l'aise et j'aborde sans crainte cette question. Vous savez, messieurs, si jamais j'ai appuyé ici des dépenses inutiles; mais permettez-moi de le dire sans aucune pensée de blâme : quand le gouvernement a réclamé nos votes, dans l'intérêt des sciences, pour donner aux fleurs des palais de cristal, aux bêtes fauves des maisons de ville et de campagne, à leurs ossements de magnifiques galeries; quand on élève à grands frais des palais solitaires dont on ne sait que faire; quand, au mépris du goût comme des crédits, on entasse étage sur étage pour loger des hirondelles, était-il bien convenable d'alléguer l'économie, alors qu'il s'agissait de pourvoir à une nécessité ou a une convenance qui se rattache à un grand intérêt social?

Enfin, messieurs, on a parlé de l'intérêt de l'art. Personne plus que moi n'admire nos églises gothiques, nos vieilles cathédrales, inimitables inspirations de la foi et du génie catholique; mais ce sont surtout leurs merveilleuses façades, surmontées de hautes tours ou de flèches élancées, qui ont besoin d'être vues de face et dégagées de tout obstacle : les autres parties de ces édifices, noircis par le temps, n'ont pas le même attrait pour l'œil, surtout à leur base.

Leurs hauteurs imposantes, leurs belles proportions sont mieux jugées, mieux appréciées, lorsqu'elles s'élèvent au-dessus de constructions basses qui les accompagnent à distance, sans les encombrer.

Des promenades sont déjà créées autour de Notre-Dame; de peur de perdre un printemps, elles sont déjà plantées d'arbres, vous le savez : pourquoi donc, du milieu de cette verdure qu'il ne dépasserait pas, un modeste palais ne s'éleverait-il pas pour le pasteur du diocèse, à la pointe de la vieille cité, et à une distance où il ne pourrait masquer le monument?

Un plan simple, conçu dans ce système, vous a été distribué, messieurs; n'avez-vous pas trouvé comme moi qu'il réunissait les conditions voulues d'utilité, d'agrément et d'économie? Son adoption aurait à mes yeux, je l'avoue, un autre avantage, un plus grand mérite, celui d'un acte de réparation; car à côté du devoir imposé aux gouvernements d'empêcher le mal, il en existe un autre, c'est celui de le réparer; et celui-là, le projet ne le remplit pas.

Pour atteindre ce but, en suivant la pensée de la commission et le système de conciliation dans lequel le gouvernement est si sagement entré, j'aurai l'honneur de proposer à la chambre l'amendement suivant :

« Il est en outre fait réserve, sur ces terrains, de l'espace nécessaire pour construire, s'il y a lieu, un palais archiépiscopal. »

Je ne puis quitter la tribune, messieurs, sans appeler une dernière fois votre attention sur l'importance d'une question qui n'a pas été traitée dans l'autre chambre, et

que j'ai a peine indiquée dans celle-ci ; elle est grave cependant entre les plus graves, car elle touche aux deux intérêts les plus chers à l'homme, aux deux bases principales de la société, la religion et la propriété : la religion, qui ne peut dépouiller les formes temporelles de son existence, parmi les hommes auxquels elle est appliquée; la propriété, droit sacré pour tous. Toutes les natures de propriétés sont solidaires ; plusieurs, notamment celle des communes et des hospices, sont complétement identiques à celle qui me semble aujourd'hui violée; et l'abus qui en détruirait une ébranlerait en même temps toutes les autres. Voilà, messieurs, s'il existait, un abus dont il faudrait appeler auprès de vous, même après six ans; car auprès de vous il n'y a point de prescription pour l'injustice. J'en ai dit assez, messieurs; j'ai hâte de céder la tribune à un jeune et honorable ami, vieil athlète de la cause que je défends.

M. le baron de Morogues. Je demande la parole.

M. le president. Est-ce dans le même sens ?

M. le baron de Morogues. Je parlerai pour sous-amender l'amendement de M. de Tascher.

M. le comte d'Argout. Il faudrait le combattre...

M. le marquis de Brézé. Je ferai remarquer que j'ai présenté un amendement qui rentre dans celui de M. de Tascher, mais qui doit avoir la priorité, puisque, en style parlementaire, il s'écarte le plus du projet de loi, en ce sens qu'il demande positivement que l'archevêché de Paris soit rétabli dans son ancien emplacement, tandis que l'amendement de M. de Tascher se borne à faire des réserves à ce sujet.

M. le président. La chambre doit délibérer sur l'incident. Il y a trois orateurs inscrits pour parler contre le projet. On a entendu un orateur contre, je dois demander maintenant s'il y a quelque orateur qui veuille parler pour, parce que l'usage de la chambre est d'entendre alternativement un orateur contre et un orateur pour.

M. le comte d'Argout. Je ferai remarquer à la chambre qu'en réalité il n'y a pas de discussion générale; car tous

les orateurs qui sont inscrits contre le projet de loi ne le repoussent pas d'une manière absolue, mais ils se bornent à présenter des amendements qui s'en écartent plus ou moins.

Le projet de loi qui nous est soumis n'a qu'un article, et il y a trois amendements sur cet article. M. de Brézé faisait tout à l'heure une observation fort juste. Les personnes qui sont opposées à l'amendement de M. de Tascher seront à plus forte raison opposées à l'amendement de M. de Brézé, puisqu'il est encore plus étendu et qu'il s'écarte davantage du projet de loi. Je crois donc qu'il serait rationnel que tous les orateurs inscrits contre le projet fussent entendus d'abord.

M. le président. Ce serait là une nouvelle manière de procéder, et qui n'a jamais été employée par la chambre. Les précédents de la chambre doivent être des lois pour elle. Les précédents sont que toutes les fois qu'il y a une discussion générale ouverte, on entend alternativement un orateur contre et un orateur pour. J'ai commencé, suivant cette règle, par appeler un orateur inscrit contre le projet. Maintenant je demande s'il y a un orateur pour, qui veuille être entendu.

M. Barthe, garde des sceaux, ministre des cultes. Je demanderai la parole pour soutenir le projet de loi; mais comme on annonce divers amendements que l'on soutiendra sans doute par diverses considérations, je désirerais entendre développer ces amendements, et je monterai alors à la tribune pour les combattre.

M. le président. Il n'y a aucune difficulté. S'il n'y a personne qui demande la parole pour le projet, je vais appeler les membres inscrits contre; et suivant l'usage, M. le rapporteur prendra la parole le dernier. La parole est à M. le comte de Montalembert.

XI.

Discours de M. le comte de Montalembert.

J'avoue, messieurs, que c'est avec un très-réel embarras que je monte aujourd'hui à cette tribune. Le premier

mouvement de mon cœur me porterait à exprimer hautement et sans réserve mon admiration pour les deux grands actes par lesquels, dans le court espace d'une semaine, le gouvernement a eu la gloire et le bonheur de signaler sa politique. L'un de ces actes surtout, la réouverture de Saint-Germain-l'Auxerrois, a été de nature à combler de joie tous les hommes attachés à la religion. Pourquoi faut-il donc que je me sente obligé de venir, au nom des intérêts religieux eux-mêmes, attaquer un projet de loi que le ministère a sinon présenté, du moins maintenu et appuyé de son autorité? Pourquoi, si ce n'est parce que le ministère en conférant d'une main à l'Église un bienfait immense, en effaçant la moitié de la tache infligée par l'émeute à la capitale, de l'autre veut consacrer la seconde moitié du crime, comme une source d'accroissement pour le domaine de l'État et comme une occasion de contester à l'Église un de ses droits les mieux garantis par notre législation moderne? Dans la pénible alternative où les place ce que je ne craindrai pas d'appeler l'inconséquence du ministère, que peuvent faire les hommes à qui leur conscience ordonne de défendre les bases méconnues de l'ordre social, si ce n'est de bénir la main généreuse qui guérit une plaie saignante, en même temps qu'ils se roidissent contre la main imprudente qui veut mettre le sceau d'un vote législatif sur l'œuvre de l'émeute et de la spoliation?

La chambre et le ministère me rendront tous deux, j'espère, la justice de croire que je suis loin d'être animé d'aucune hostilité systématique contre le gouvernement. Au contraire, messieurs, et toutes les fois que vous avez bien voulu m'entendre, j'ai assez montré, ce me semble, qu'il n'y avait pas dans cette enceinte un partisan plus sincère de notre révolution de juillet, un ami plus loyal de la dynastie qui représente cette révolution, et dont l'auguste chef a montré au monde, plus qu'aucun autre roi de nos jours, la majestueuse union du courage et de la clémence. J'ai besoin de renouveler cette franche déclaration, au moment de défendre une cause qui a été malheureusement exploitée par des passions et des opinions

bien différentes des miennes. Je crois donc avoir le droit de supplier la chambre de ne pas jeter, sur les intérêts souverains que je viens plaider devant elle, la juste défaveur qui doit s'attacher ici aux opinions contraires à notre révolution nationale. Quant à moi, je ne crois pas pouvoir la mieux servir, mieux prouver ma fidélité à sa gloire, qu'en montrant qu'elle n'entraîne pas nécessairement, comme le disent ses ennemis, la soumission à l'émeute et le mépris des droits acquis, et qu'on peut vouloir avec ardour, avec bonne foi, la liberté de la France et la souveraineté nationale, sans qu'il faille pour cela ressusciter tous les vieux préjugés et toutes les vieilles oppressions du XVIII[e] siècle.

Croyez-le bien, messieurs, il y a autre chose dans cette loi qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord, et d'après le langage froidement laconique de l'exposé des motifs. Elle consacre des principes nouveaux, et, à mon avis, on ne peut plus dangereux, dans l'ordre moral et politique : elle consacre une usurpation dont il n'y a pas eu d'exemple depuis que la violence et la confiscation ont cessé d'être parmi nous des principes de législation. Pour vous en faire saisir toute la portée, je suis obligé, messieurs, de vous rappeler le rapport fait à l'autre chambre, celui qui a précédé l'ordonnance en conseil d'État, et enfin celui de votre propre commission, qui, quoique sous des formes moins âpres et moins offensantes pour les catholiques, n'en a pas moins énoncé les principes les plus contraires à leurs droits et à leurs intérêts. Si votre commission s'était renfermée dans la seule question de la propriété de l'archevêché, comme cette question est à mes propres yeux douteuse, j'aurais peut-être gardé le silence; mais comme, au contraire, et a l'instar du conseil d'État et do l'autre chambre, elle est partie de ce point pour résoudre la question générale de la propriété ecclésiastique, vous ne me refuserez pas, messieurs, le droit d'exposer et de combattre les principes dont cette loi sera la sanction. On a donc dit que l'Église n'est propriétaire de rien; que pour elle il n'y a jamais eu ni par le concordat, ni par aucun

acte postérieur, retour à la propriété; qu'elle n'a tout au plus qu'un droit de jouissance, d'affectation, absolument subordonné à la volonté de l'État. D'où il résulte nécessairement (et votre commission l'a expressément reconnu) que s'il plaît à l'État ou à un de ses ministres, de s'emparer des trente mille églises qui ont été rendues au culte, d'en faire des temples protestants, ou bien de les appliquer à toute autre destination étrangère, ou même profane, il en a le droit : d'où il résulte encore que tous les dons et les legs faits à l'Église par les fidèles depuis trente ans, avec la sanction formelle de l'État, ne sont, eux aussi, qu'une jouissance provisoire sur laquelle l'État a le droit de mettre la main quand il lui plait.

Messieurs, ces assertions et les conclusions qu'on en a naturellement déduites, et qui ont été tacitement sanctionnées par le gouvernement, ont profondément affligé le clergé, et toutes les personnes sincèrement attachées à la religion. Il est de l'intérêt du pays qu'elles ne passent point ainsi inaperçues; il est du devoir de tout homme consciencieux de les examiner, et de les repousser, si comme j'essaierai de le prouver, elles sont contraires non-seulement à la justice générale, mais même aux dispositions formelles de notre législation, si étrangement passées sous silence, et par le gouvernement et par votre commission.

Et d'abord, messieurs, qu'il me soit permis de relever l'étonnante inexactitude de votre commission, lorsqu'elle vient vous déclarer que l'Église ne peut plus être propriétaire, parce que la loi du 2 novembre 1789 n'a pu être abrogée par un traité conclu avec un souverain étranger. Je m'arrête en passant à ces derniers mots, et je ne puis me dispenser de protester contre cette expression de *souverain étranger*, expression réchauffée du vieux philosophisme parlementaire, et que M. le rapporteur a appliquée au chef de l'Église. Comment, messieurs, est-ce qu'on voulait nous faire croire que c'est avec le Pape comme souverain étranger, comme souverain temporel du petit État de Rome, que Napoléon a traité? N'est-ce pas au con-

traire avec le souverain spirituel de cent millions de chrétiens, avec le chef des consciences d'un nombre immense de Français, et pour assurer la tranquillité et la soumission de ces Français, qu'il a conclu ce concordat, qui sera la plus belle gloire civile de son histoire? Qu'on le sache donc une fois pour toutes, le Pape n'est pas, dans la question dont il s'agit, un souverain étranger, mais un souverain spirituel; et, à ce titre, il n'est étranger nulle part où il y a des catholiques.

Or, pour en revenir à la question, s'il est certain qu'une loi ne peut être abrogée par un traité, il est également certain qu'elle peut l'être par une autre loi : et c'est pourquoi le concordat n'a été présenté à la France que sous la forme d'une loi. En effet, ouvrez le *Bulletin des Lois*, et vous y trouverez le concordat avec ce titre : *Loi relative à l'organisation des cultes* : « Au nom du peuple français, Bonaparte, premier consul, proclame loi de la république le décret suivant, rendu par le corps législatif. » Et le décret porte que « la *convention passée entre le Pape... et le gouvernement français*, ensemble les articles organiques, etc., seront promulgués et exécutés comme des lois de la république. » Et cette loi ou cette convention (notez-le bien, messieurs), abrogeait et dérogeait non-seulement à la loi de 1789, mais à toutes les lois faites pendant la révolution sur les affaires ecclésiastiques, y compris la constitution civile du clergé, qui serait encore en vigueur s'il fallait admettre la théorie de M. le rapporteur sur l'impossibilité d'abroger tacitement les lois.

Ainsi donc, messieurs, qu'il soit bien établi que chaque fois que nous invoquerons le concordat, ce sera non-seulement comme traité, mais encore et surtout comme loi, comme une loi souveraine qui a pu parfaitement abroger les lois de 1789 quant aux biens spécialement désignés dans les articles organiques 72 et 74.

Je ne crois pas, quoi qu'en ait dit M. le rapporteur, qu'une chambre française, par cela seul qu'elle est française, doive repousser des conséquences aussi conformes à la raison et à la bonne foi.

Mais s'il est vrai qu'une loi ne peut être abrogée par un traité, il est bien plus vrai encore qu'un traité ne peut pas être abrogé par une loi, parce qu'un traité, comme tout le monde sait, est un contrat synallagmatique, qui engage également les deux parties; d'où il résulte, à ce qu'il me semble, que par la loi en discussion on court risque de violer ce traité, si, comme tout porte à le croire (et le gouvernement doit le savoir mieux que moi), l'une des parties contractantes n'admet nullement la nouvelle interprétation donnée à des stipulations réciproques.

Revenons donc, messieurs, à notre législation exclusivement nationale, et voyons si elle est d'accord avec les principes de nos jurisconsultes. Je dis d'abord que la loi même du 2 novembre 1789, en enlevant à l'Église tous ses anciens biens, ne la rendait pas pour cela incapable d'en acquérir et d'en posséder de nouveaux : c'est ce qui est arrivé. L'Église est redevenue propriétaire en vertu de titres nouveaux que je vais vous énumérer. Sa propriété est d'une nature particulière, comme plusieurs autres; mais il n'en est pas moins vrai qu'elle se fonde sur un fait de *restitution* et sur un droit de *possession*.

Voyons la restitution. L'art. 72 de la loi organique du concordat porte : « Les presbytères et jardins attenants, *non aliénés*, seront *rendus* aux curés et desservants. » J'insiste, messieurs, sur cette expression *non aliénés*, parce qu'en effet il ne s'agit ici que de ceux-là, et que, par conséquent, nul n'a songé à remettre en question, comme on l'a dit ailleurs avec mauvaise foi, *des biens aliénés, déclarés à jamais incommutables par le concordat.*

Bientôt après, un décret du 7 thermidor an XI arrête que « les biens des fabriques non aliénés et les rentes dont elles jouissaient.... sont *rendus à leur destination.* »

A mesure que le règne de l'empereur s'avance, la législation se développe et se complète : les fabriques, chargées spécialement de la gestion des biens de l'Église, sont instituées, et le 15 ventose an XIII, un décret ordonne que « les biens et rentes provenant des fabriques des anciennes

métropoles et cathédrales *appartiendront* aux fabriques nouvelles. » Le 31 juillet 1806, nouveau décret qui reconnaît de nouveau le fait de la propriété, avec ce considérant éminemment moral : « Considérant que c'est une mesure de justice que les *intentions des donateurs* soient remplies, » et qui conclut en ces termes : « Les biens des fabriques des églises supprimées *appartiennent* aux fabriques des églises auxquelles les églises supprimées sont réunies. » Plus tard, grand décret du 30 décembre 1809, qui organise ces fabriques, et dont l'art. 36 dit : « Leurs revenus se forment du produit des biens et rentes *restitués* aux fabriques, etc. » Par le décret du 17 mai 1809, on comprend dans cette restitution, « même les églises et presbytères aliénés qui pour cause de déchéance sont tombés en possession du domaine. »

Et ne croyez pas, messieurs, qu'il soit seulement question dans ces dispositions de biens meubles, de legs d'argent, rentes ou autres : il est expressément spécifié que ces biens peuvent être *immeubles*. La loi organique du concordat dit textuellement : « *Les immeubles* autres que les édifices destinés au logement, et les jardins attenants, ne pourront être affectés à des titres ecclésiastiques. » Ainsi donc ceux-là, les édifices et les jardins, pouvaient l'être, et l'art. 62 du décret de 1809 ajoute : « Ne pourront les biens *immeubles de l'Église* être vendus, aliénés, ni même loués... sans une délibération du conseil de fabrique, l'avis de l'évêque diocésain et notre autorisation. » Remarquez en passant ces mots : « *de l'avis de l'évêque diocésain ;* » et veuillez me dire ce qu'il faut penser après ces citations, qui sont bien loin d'épuiser la matière, de l'assertion que l'Église n'a jamais été propriétaire depuis 1789 ! Ne dirait-on pas que le *Bulletin des Lois* n'a pas même été feuilleté par le gouvernement ou par votre commission ?

Ainsi donc, quoi qu'on en ait dit, l'Église a des biens, des biens immeubles; ils lui ont été *restitués, rendus à leur destination primitive, conformément à l'intention des donateurs :* tel est l'esprit et le texte de la législation;

telle a été la volonté de l'empereur, qui sentait que sans religion il n'y avait pas de société, et que sans l'Église il n'y avait pas de religion.

Maintenant quelle est la nature de cette propriété restituée? Est-ce à dire que les titulaires ecclésiastiques soient maitres absolus des biens dont ils jouissent? Non, certes, messieurs, personne ne l'a prétendu. Mais on prétend avec toute justice que l'Église a un droit de possession, un droit d'usage, un droit d'usufruit exclusif et irrévocable, un droit analogue à celui des communes, des hospices sur leurs biens; en un mot, une propriété identique, avec celle de toutes les personnes morales reconnues par nos lois. Permettez-moi à cette occasion de vous citer encore le texte de ces lois, si adroitement passées sous silence dans tous les actes officiels qui ont précédé cette discussion. Je vous ai déjà cité l'art. 74 du concordat, qui dit que les immeubles destinés au logement pourront être *possédés* par les ministres du culte, à raison de leurs fonctions. L'art. 36 du grand décret de 1809 parle en termes exprès des biens domaniaux dont le gouvernement autoriserait les fabriques à *se mettre en possession;* et les art. 60 et 71 établissent que pour l'administration et les concessions à faire, ces biens seraient traités absolument comme les biens communaux. Vient ensuite un décret du 6 novembre 1813, sur la *possession et l'administration des biens que possède le clergé*. Ce sont les termes du considérant : ce décret fut fait pour les pays réunis : mais il est constant que la jurisprudence l'a sans cesse appliqué à l'ancienne France. L'art. 1er déclare que les curés ou desservants possèdent à ce titre des *biens fonds* ou des rentes. L'article 6 dit que les titulaires exercent le droit d'usufruit et en supportent la charge. L'article 23 prescrit aux archevêques et évêques (veuillez remarquer ceci, messieurs), de s'informer dans leurs visites de l'état des biens de la cure, afin de rendre au besoin des ordonnances à ce sujet. Ainsi, messieurs, voici les biens ecclésiastiques, non-seulement reconnus, mais encore placés sous la surveillance spéciale des évêques. Enfin la loi du 2 jan-

vier 1817, votée par vous-mêmes, messieurs, porte que les immeubles ou rentes appartenant à un établissement ecclésiastique seront possédés à perpétuité par ledit établissement, et seront inaliénables.

Je crois, messieurs, qu'en voilà assez pour prouver l'existence d'un droit de possession ou d'usufruit sur les biens affectés au service de l'Église par l'État. Je ne veux pas entrer dans de longues dissertations sur la nature et les limites du droit de possession; elles ne conviendraient point à ma faiblesse : mais je me crois fondé à dire que, quelles que soient les restrictions dont la chicane puisse entraver ce droit, il entraîne toujours au moins celui de n'être pas mis à la porte de chez soi sans forme de procès.

On me dira que, dans aucun des actes législatifs que je viens d'énumérer, le mot de *propriété* ne se trouve appliqué aux biens ecclésiastiques : cela est vrai, messieurs; mais ce qui ne l'est pas moins, c'est que nulle part non plus il n'est fait la moindre mention de la propriété de l'État, nulle part il n'y a la moindre réserve en sa faveur. C'est pourquoi sans doute le père d'un de nos plus honorables collègues, M. Portalis, alors ministre des cultes, écrivait à l'évêque de Gand le 18 mars 1803 : « Les biens consacrés à la religion n'appartiennent à personne, et ne peuvent être distraits de la destination qui leur a été assignée par le donateur. » On s'est appuyé de l'avis du conseil d'État du 6 pluviose an XIII, qui déclarait que les églises et presbytères appartenaient aux communes; mais remarquez, messieurs, que cette déclaration était faite non par opposition aux fabriques qui n'existaient pas encore, mais bien par opposition à l'État, que le conseil décida n'être plus propriétaire des églises et presbytères restitués. Depuis, les fabriques ayant été constituées entièrement indépendantes des communes, c'est à elles que la propriété a été reconnue par la jurisprudence, et en dernier lieu par l'arrêt de la cour de cassation du 6 novembre 1806, dans l'affaire de l'église de Terraube.

Je crois donc avoir établi que, malgré les assertions contraires, l'Église, représentée par les fabriques de

France, possède des biens immeubles dont elle jouit au moins comme d'un usufruit inaliénable. Maintenant le palais de l'archevêché, dont il s'agit en ce moment, doit-il être rangé parmi ces biens? Ici, messieurs, j'avoue franchement que la question n'est pas aussi nettement résolue par les lois que celle qui précède : il y a doute; mais il est bien positif que, dans l'absence d'un texte formel, s'il fallait procéder par analogie, ce doute se trouverait bientôt levé au profit des droits de l'Église. En effet, l'art. 105 du décret de 1809 porte que toutes ces dispositions concernant les fabriques paroissiales sont applicables, en tant qu'elles concernent leur administration intérieure, aux fabriques des cathédrales. L'article 106 ajoute que « les départements sont tenus envers la fabrique de la cathédrale aux mêmes obligations que les communes envers leurs fabriques paroissiales. » Le décret de 1813 est encore plus explicite : son art. 29 dit que « les archevêques et évêques auront l'administration des biens de leur mense, ainsi qu'il est expliqué aux articles relatifs aux biens des curés, » lesquels articles reconnaissent, comme vous l'avez vu, le droit d'usufruit. Ainsi, messieurs, une analogie complète entre les évêchés et les cures semble être dans l'esprit et le texte de la législation impériale. Or, s'il est prouvé, comme nous avons essayé de le faire, que les biens des cures sont à l'abri de toute aliénation ou modification de la part du gouvernement, il est naturel qu'il en soit de même pour les biens des évêchés. Mais, dans le cas de contestation, il y avait une voie toute naturelle à suivre, une voie tracée par l'art. 80 du décret de 1809, qui ordonne que « toutes contestations relatives à la propriété des biens ecclésiastiques seront portées devant les juges ordinaires. » Comment, en présence d'un texte aussi positif, justifier la légèreté avec laquelle le gouvernement a tranché tout à coup la question par l'ordonnance du 13 août 1831, ordonnance non publiée, et qui méconnaissait à la fois et le droit public de la France, et les droits particuliers garantis par la législation que je viens d'examiner?

Que si l'État avait à revendiquer non plus seulement des droits de propriété, mais les intérêts de la sûreté et de la santé publique, comme on le prétend, pourquoi ne pas avoir recours aux formes protectrices de cette loi d'expropriation si savamment élaborée depuis la révolution de juillet? Mais, dans aucun cas, le pouvoir exécutif ne pouvait, de sa seule autorité et au mépris du texte formel des lois, disposer arbitrairement d'une propriété contestée en suivant l'initiative du pillage et de l'émeute.

D'un autre côté, M. l'archevêque de Paris a réclamé, a protesté de plusieurs manières contre ce qu'il regardait, à tort ou à raison, comme une atteinte à sa propriété. Ici, messieurs, j'ai besoin de déclarer que je n'ai pas même l'honneur de connaître personnellement M. l'archevêque ni aucun membre de son conseil ou de son chapitre; je n'ai jamais eu de relation avec lui; je ne parle donc qu'en mon propre nom, et je ne prends son parti que parce qu'il me semble celui du bon droit. Je dis donc qu'en protestant il me paraît avoir été dans son droit. Ce droit, quand même il n'existerait pas en soi, serait consacré par la législation impériale qui établit par l'article 107 du décret de 1809, tant de fois cité, que l'évêque prendra l'initiative lorsqu'il y a des reconstructions à faire aux palais épiscopaux, et qui, par l'article 62, déclare que « les biens immeubles de l'Église ne pourront être vendus, aliénés, échangés ni même loués sans l'*avis de l'évêque diocésain.* »

Aussi aurais-je voulu examiner l'ordonnance et le rapport du conseil d'État qui a jugé la conduite de M. l'archevêque de Paris, rapport que votre commission n'a pas cru pouvoir mieux faire que de reproduire dans le sien. J'aurais voulu montrer tout ce qu'il y avait d'odieux à priver un citoyen français, parce qu'il est évêque, du droit de se plaindre quand on détruit sa demeure; à l'empêcher de plaider sa cause, même si elle est injuste, devant le gouvernement et les chambres. J'aurais voulu relever le contraste affligeant de l'impunité, ou au moins toutes les garanties du jury assurées aux attaques les plus violentes,

quelquefois les plus calomnieuses contre l'ordre établi, avec la sentence de réprobation portée par un tribunal exceptionnel, irresponsable, amovible, contre la modeste plainte d'un évêque, qui n'est pas même admis à se défendre par un tiers.

Mais je respecte votre patience, messieurs, et je me hâte de terminer par quelques considérations sur le caractère général de ce projet de loi. Ce que je déplore le plus, c'est l'effet qu'il produira, s'il est adopté, non pas sur ce tourbillon du moment qu'il est convenu d'appeler l'opinion publique, mais sur les esprits d'une masse infiniment respectable de Français. Cette loi sera regardée comme une contradiction flagrante avec le système salutaire suivi par le gouvernement depuis quelques années. Vous le savez, messieurs, d'excellents choix d'évêques, des allures plus douces, une protection éclairée, une tolérance impartiale, tout cela a depuis quelque temps rassuré et ramené bien des esprits. Ce système a été noblement couronné par le gage éclatant de justice et de fermeté que le gouvernement vient de donner en ouvrant Saint-Germain-l'Auxerrois. En persévérant dans cette voie, il dépouillait ses adversaires de l'arme la plus puissante; il conquérait pour l'ordre fondé par la révolution de juillet les auxiliaires les plus sûrs et les plus fidèles; il battait en brèche cette communauté d'intérêts et de destinées entre la religion et la dynastie déchue, qui leur a été à toutes deux si fatale. Pourquoi venir nuire à des résultats si heureux, et redonner quelque force à de tristes inquiétudes et à des défiances tous les jours trop habilement et trop perfidement exploitées pour qu'il soit permis de les mépriser?

Et certes, messieurs, le moment serait mal choisi pour croire qu'on puisse trop faire pour la religion. Assurément son influence n'est pas encore excessive, et ne tend guère à le devenir. Ce n'est pas devant une assemblée comme la vôtre qu'il est besoin de s'étendre sur l'immense vide que son absence a laissé dans les fondements de la société actuelle. Vous, messieurs, qui dans l'exercice de votre haute justice, avez vu si souvent se rouler à vos pieds les flots

impurs de cette fange sociale qui semble tout menacer, vous devez sans doute avoir chaque instant présente à vos esprits la sévère leçon qui résulte de tant de malheurs. Vous n'avez pu oublier le dernier de ces grands coupables que vous avez frappés, ce malheureux qui commence par professer publiquement l'athéisme, puis va user dans la débauche et le sommeil le court intervalle qui sépare cette négation de Dieu de l'assassinat du roi. Je ne sais s'il y a jamais eu de preuve plus frappante du lien qui unit l'ordre moral à l'ordre politique. Mais croyez-le, messieurs, pour renouer ce lien, il ne suffit pas de prononcer les mots de morale et de religion dans quelques occasions solennelles; il ne suffit pas même de quelques actes isolés, tout généreux qu'ils soient. Il faut un système courageux et sérieux. Il ne faut pas ménager et consacrer les haines injustes et les violences personnelles. Il ne faut pas disputer à l'Église le pauvre lambeau qui lui reste de la magnifique parure dont l'avait revêtue la pieuse générosité de nos pères. Il ne faut pas mettre à peu près sur la même ligne, comme l'a fait votre commission, les protestations toutes pacifiques d'un évêque, avec les violences sacriléges de l'émeute. Il ne faut pas non plus s'habituer à regarder les évêques, institués pour guider et rectifier la conscience des peuples, comme de dociles fonctionnaires, comme une sorte de préfets en soutane. Il ne faut pas en vouloir à l'Église de ce qu'elle prétend à un certain degré de liberté; car cette liberté modérée est la condition même de son existence. C'est par son indépendance qu'elle vit, et qu'elle survit à tout ce qui périt dans le monde. Si elle ne l'avait pas toujours revendiquée et toujours plus ou moins conservée, savez-vous, messieurs, où il vous faudrait la chercher à ces moments de retour et de réflexion où l'on s'aperçoit de sa nécessité? Il faudrait la chercher dans le tombeau des dynasties passées et des pouvoirs éteints, qu'elle a tour à tour reconnus, et là vous ne la trouveriez que morte et éteinte comme eux, au lieu de pouvoir lui demander cette force secourable qu'elle est toujours prête à prodiguer à ceux qui ne l'oppriment point.

Mais voici un projet qui, malgré toutes les explications qu'on en pourra donner, malgré l'excellent effet produit par la restitution de Saint-Germain-l'Auxerrois, n'en sera pas moins regardé comme une satisfaction donnée à des passions mauvaises, une justification à des craintes exagérées; une sanction aux détestables préjugés qui ont tour à tour déshonoré ou ensanglanté la France. C'est ainsi que l'interpréteront, croyez-en une voix amie, et les partisans et les ennemis de la religion; car on ne peut pas oublier l'origine de cette loi. Si l'émeute du 13 février, cette émeute aujourd'hui, Dieu merci, désavouée, n'avait pas eu lieu, vous n'auriez jamais eu à discuter cette loi. Pour moi, je ne puis ni y penser ni en parler de sang-froid; car j'ai encore sur le cœur d'être resté pendant dix heures l'arme au bras, ayant alors l'honneur de compter dans la garde nationale, au milieu de vingt mille baïonnettes immobiles, et retenues loin du théâtre du crime, pendant que les flots de la Seine charriaient au loin les débris de l'archevêché et le témoignage de la honte et de l'impuissance de la société dans ces jours mauvais. Hé bien! c'est cette émeute que le pouvoir vient si noblement de flétrir et de confondre, c'est cette émeute honteuse qui a été l'origine de cette loi; et en réduisant la question à sa plus simple expression, en faisant disparaître tous les points intermédiaires, il s'agit simplement de savoir qui aura raison auprès de vous, de l'Église qui vous implore par la bouche de son premier Pontife, ou de ces échappés des galères qui ont outragé les lois et souillé la capitale. En un mot, vous avez à choisir entre l'Église et le bagne : c'est à la chambre des pairs à voir de quel côté elle veut se ranger.

Je ne descendrai pas de cette tribune, messieurs, sans vous exprimer le regret que j'éprouverais, si je vous avais paru parler un langage trop rude ou trop étranger aux idées qui y sont ordinairement énoncées. J'ai espéré que vous m'excuseriez d'avoir obéi à la franchise de mon âge, d'avoir eu le courage de mon opinion. Quoi qu'il en soit, j'aime mille fois mieux qu'il me faille vous demander pardon

ici publiquement de vous avoir fatigués ou blessés par mes paroles, que demander pardon dans le secret de ma conscience à la vérité et à la justice, de les avoir trahies par mon silence.

XII.

Discours de M. le comte Portalis.

Messieurs, vous n'attendez pas de moi que je suive pied à pied les orateurs auxquels je succède à cette tribune, dans l'examen des considérations diverses auxquelles ils se sont livrés.

J'aurais voulu que la question qui occupe en ce moment la chambre n'eût jamais été agitée devant elle, ou du moins qu'elle ne se fût présentée que lorsqu'il aurait été satisfait au vœu de la loi, et que les traces d'un déplorable désordre auraient été complétement effacées.

Le gouvernement vient, par un acte récent, de rendre à l'exercice du culte un temple violemment interdit par l'émeute, et je lui en rends grâce avec tous les amis de l'ordre public et de la religion.

Mais il eût été à désirer que depuis longtemps des mesures eussent été prises pour assurer au premier pasteur du diocèse le logement qui lui est garanti par la loi et par le titre de son institution; que ce logement lui eût été assuré dans le voisinage de son église métropolitaine, près de ces voûtes antiques sous lesquelles, pendant tant de siècles, ses vénérables prédécesseurs ont appelé les bénédictions du Ciel sur la grande cité.

C'est une obligation qui reste à remplir; et il ne s'agit point de satisfaire à de vaines prétentions. Ce n'est point un palais somptueux que réclame l'Église de Paris, c'est une demeure digne de son premier pasteur, c'est une maison épiscopale assortie au caractère grave et sérieux de celui qui doit l'habiter, et dont la première condition est de rapprocher le pontife de l'autel et de lui faciliter l'exercice de ses fonctions.

Mais les regrets que j'éprouve en songeant que depuis

cinq ans rien n'a été fait à cet égard ne sauraient m'empêcher d'intervenir dans cette discussion.

Je voudrais rétablir les faits et le droit sur cette question importante, de crainte qu'on n'abusât à l'avenir de ce qui peut avoir été dit.

Car, comme l'a dit autrefois un de nos vieux jurisconsultes, dans son langage énergique, nous sommes en France dans le *royaume des conséquences,* où l'on est toujours prêt à tirer avantage et aussi à abuser de ce qui a été fait et de ce qui a été avancé sans être contredit.

Je désirerais d'ailleurs, dans l'intérêt de la cause religieuse que je crois si intimement liée avec celle de l'ordre public, que l'on séparât une bonne fois, en tout ce qui n'est que temporel et périssable, le passé du présent.

Cette religion qui n'a point d'âge, qni n'est circonscrite par aucun climat, qui est née avec le monde pour la civilisation et la rédemption du genre humain, se prête à toutes les formes politiques du gouvernement. Inaltérable dans sa morale et dans ses dogmes, elle proportionne sa discipline et sa police extérieure au changement des mœurs et des empires. Ce qu'il y a d'humain dans son enseignement s'éclaire de tont ce que les siècles qu'elle traverse ont recueilli de lumières et s'empreint de l'esprit de recherche, de critique ou de méthode qui la distingue.

Ses ministres, dans cette ère nouvelle commencée en France avec le XIXe siècle ont tout à gagner pour le succès de leur salutaire mission à entrer dans les voies nouvelles qu'elle leur ouvre, s'ils y entrent sans regarder en arrière, les yeux fixés sur l'avenir, et qu'ils se contentent de mettre à profit les dispositions religieuses des esprits désabusés de tant de vains systèmes, tourmentés par le vide qu'ils font dans les âmes et avides de foi et d'espérance [1].

1 Nous ne blâmons pas ces considérations de M. Portalis; cependant l'illustre magistrat nous permettra de faire remarquer d'abord qu'elles sont un hors-d'œuvre. De quoi s'agit-il? de savoir si l'Ar-

Je ne voudrais donc pas qu'on ressuscitât d'anciennes prétentions, au risque de refroidir par d'inopportunes controverses et des regrets superflus l'efficacité de l'enseignement évangélique.

Je voudrais écarter aussi tout ce qui a été dit sur l'opportunité de la présentation du projet de loi; car je pense que lors même que la présentation du projet aurait été une faute, son rejet en serait une autre.

Il ne peut jamais être utile de mettre en question ou de rendre problématique un point de droit public, dès longtemps consacré par nos lois.

chevêché, qui est un établissement légal, est propriétaire du terrain sur lequel était bâti le palais dévasté par une émeute, et démoli par le gouvernement. Or, la séparation du spirituel et du temporel, l'avantage pour le clergé d'entrer dans des voies nouvelles, tous les progrès faits par la société actuelle, et tous les progrès à venir, n'ont rien à faire à une question de propriété. Cette question sera la même dans tous les temps. Il faudra toujours professer la doctrine tutélaire, *res clamat domino suo*. Il n'y a pas de progrès possible contre ce droit.

Nous acceptons de bon cœur les conseils que M. le premier président donne au clergé. Il désire le voir entrer dans les voies nouvelles. Mais comment faire si la situation est forcée? Or, elle l'est en bien des manières. Il y a une voie nouvelle, excellente, où je désire de tout mon cœur que le gouvernement nous invite à entrer, qu'il nous y pousse même par les deux épaules. C'est une voie de liberté: liberté la plus utile et la moins périlleuse pour celui qui la donnerait comme pour celui qui en accepterait le bienfait; et pour tout dire en un mot, liberté telle que la possède l'Église de Belgique. Faut-il que le clergé encourage les arts, se mêle même, autant que les fonctions de son ministère le permettent, à tout ce qu'on fait en leur faveur? Nous n'y répugnons pas; nous le désirons vivement; mais, avant tout, donnez-lui ce qui est plus en harmonie avec son ministère, le soin des pauvres et des enfants du peuple, l'administration de ses biens, le droit d'ouvrir des écoles sans conditions vexatoires ou humiliantes, etc., etc. Alors le clergé pourra entrer dans des voies nouvelles, parce qu'il pourra marcher. Comment avancer quand on a pieds et poings liés?

De quoi s'agit-il?

De propriété de biens immeubles attachés à des titres ecclésiastiques; quels sont les principes de la matière?

Je n'examinerai pas le droit ancien [1]; il est trop loin de nos idées, de nos mœurs, il n'a d'ailleurs rien d'inhérent à la nature des choses.

Je dirai seulement que l'on croit être obligé de démontrer que les domaines du clergé n'étaient point affranchis de la souveraineté du roi.

Plus tard, les décimes payés au roi sur les revenus des bénéfices établirent énergiquement qu'ils y étaient soumis.

La régale spirituelle qui était un abus, la régale temporelle qui était un droit, achevèrent la démonstration.

Les esprits marchaient, et le progrès des idées amena les docteurs à soutenir qu'en cas d'urgence la loi pouvait disposer des biens ecclésiastiques pour les besoins de l'État : et il y en avait des exemples dans notre histoire. On alla plus loin, on soutint que les biens du clergé n'étaient qu'un dépôt entre les mains des titulaires ecclésiastiques, et que l'État en avait la nue-propriété.

On en était là, lorsque la terre trembla en France.

Un nouveau droit public sortit de la révolution en 1789 : c'est le point de départ de la législation existante.

La loi du 2 novembre 1789, qu'a citée notre honorable et savant rapporteur, réunit au domaine de l'État tous les biens ecclésiastiques. Les frais du culte et l'entretien de ses ministres furent mis à la charge de l'État; ces derniers devinrent de simples fonctionnaires publics, assimilés en tout aux fonctionnaires de l'ordre civil; des pensions furent accordées aux bénéficiaires dépossédés.

[1] M. Portalis déclare qu'il n'examinera pas le droit ancien sur la propriété des biens ecclésiastiques. Il aurait mieux fait de dire : Nous ne l'avons pas examiné; nous nous en sommes rapportés aux prétentions des adversaires du clergé en 89. On *soutint*, dit-il, un peu plus loin, *que les biens du clergé n'étaient qu'un dépôt*. Il est vrai qu'on le *soutint;* mais nous avons vu si la prétention était *soutenable*. *Voyez* chap. II, § 5.

La tempête révolutionnaire emporta tout.

Ce n'était pas seulement le temporel qui avait péri. Le législateur avait entrepris sur ce qui échappe à sa puissance; il avait empiété sur les choses qui sont de la foi et du domaine exclusif de la conscience. Il avait tenté de changer la constitution de l'Église sans le concours de l'Église elle-même.

En 1801, quand la Providence permit que l'ordre social fût restauré, l'homme puissant auquel il fut donné de commander aux flots révolutionnaires voulut rétablir l'Église catholique au sein de la société française, et replacer la société française sous l'influence tutélaire des croyances religieuses qui sont le lien le plus puissant de toutes les sociétés : un concordat devint nécessaire.

Et ici je dois dire que j'adhère complétement à ce qu'a dit à ce sujet tout à l'heure notre jeune et éloquent collègue sur le caractère de ce concordat. Non ; un concordat n'est point un traité fait avec un souverain étranger, avec le prince qui règne à Rome, mais une convention conclue entre le chef do l'Église catholique, le Saint-Siége apostolique agissant, non dans un intérêt étranger, mais dans les intérêts religieux nationaux que lui seul ou la société religieuse dont il est le chef peuvent représenter : un traité entre la société politique et civile et la société religieuse pour l'établissement temporel et la police extérieure de celle-ci.

Le concordat de 1801 devait s'occuper du temporel du culte et de ses ministres. Il contient trois dispositions sur ce sujet.

Il était impossible de garder le silence sur le passé [1].

[1] Pourquoi ce silence était-il impossible si l'assemblée constituante avait le droit de vendre? Je suppose que l'État aliénât la forêt de Rambouillet, et qu'il fît dans dix ans un concordat. Exigerait-il que le Pape déclarât les acquéreurs propriétaires incommutables? Là où l'État est propriétaire, le Pape n'a rien à voir; donc si on lui a demandé de sanctionner les ventes des biens du clergé, c'est qu'il y avait au moins un doute sur leur validité. Il fallait qu'il y en eût

Les deux parties contractantes ne pouvaient se mettre d'accord sur la question de savoir si la disposition des biens du clergé qui avait été faite par le magistrat politique avait pu légitimement intervenir sans le concours de l'Eglise. Sans infirmer le droit, le fait fut sanctionné. Le Saint-Siége reconnait que la propriété des biens ecclésiastiques aliénés est devenue la propriété incommutable des acquéreurs de ces biens.

Point de culte sans temple. Par une seconde stipulation, il est convenu que *toutes* les églises non aliénées seront remises aux évêques.

Enfin il fallait pourvoir au dénuement des temples, aux besoins du sacerdoce : le Saint-Siége stipule pour les fidèles le droit de doter les établissements ecclésiastiques par de nouvelles fondations.

Ce grand acte devait prendre place dans la législation de l'État, il y fut incorporé. Une loi organique lui fut annexée pour former avec lui un seul et même tout. On en a cité imparfaitement les dispositions sur le temporel du culte catholique : elle en contient sept. Nous allons les parcourir rapidement.

un bien grave dans la nation, puisque le pouvoir regarda la décision et le consentement du Pape comme étant d'une extrême importance pour la paix publique. Les termes du concordat attestent assez qu'il y avait un trouble général dans la conscience des acquéreurs. Ce trouble n'est-il pas une preuve nouvelle que le droit n'était nullement certain, puisque les citoyens, même les moins scrupuleux, n'étaient rien moins qu'assurés de la validité des ventes. Quant au Pape, il n'avait aucun doute; le clergé, les catholiques n'en avaient pas non plus; et on ne peut en conserver un aujourd'hui que par une inconséquence assez grave. Demandez à tous les hommes graves et éclairés qui soutiennent que l'acte législatif de 89 est valide, s'il est également moral? Ils vous répondront que la spoliation était injuste, immorale, subversive de la société : aucun n'ose le nier. Mais peut-on faire des lois obligatoires quand elles tendent à renverser la société par la consécration de l'injustice et de l'immoralité? Poser une telle question, c'est la résoudre.

D'abord elle assure le traitement des ministres du culte de tout ordre : archevêques, évêques, curés, vicaires et desservants.

Ensuite elle assure le logement des archevêques et des évêques (art. 71), et c'est ici l'article décisif, la question présente. Ce logement est indispensable, il fait en quelque sorte partie de la subsistance : il appartient à ce que les jurisconsultes nomment *les aliments*. Mais la loi ne pourvoit point à ce logement par voie de restitution, elle se borne à charger les conseils généraux de département à se pourvoir de ce logement.

Et les termes de cette disposition sont d'autant plus remarquables, qu'ils contrastent avec les dispositions suivantes. En effet, en pourvoyant au logement des curés et des desservants, la loi ordonne cette fois que les presbytères et les jardins en dépendant, non aliénés, seront rendus à leur destination primitive. Ce n'est que lorsqu'il ne se trouve point de presbytères non vendus entre les mains de l'État, que les conseils municipaux sont chargés, comme les conseils de département, de pourvoir au logement des ministres du culte. Et à cette occasion il faut remarquer que les presbytères ont toujours formé, parmi les biens ecclésiastiques réunis au domaine de l'État, une classe particulière. On ne s'est décidé que tard à les vendre : ils participaient de la nature du temple modeste dont ils logeaient autrefois l'humble desservant. Les communes résistaient à leur aliénation ; même lorsque la convention subissait le joug honteux et déraisonnable du culte de la raison, même sous l'empire du naturalisme tant soit peu sauvage de Robespierre, le sentiment religieux luttait dans les campagnes contre le fanatisme de l'impiété. La convention suspendit provisoirement la vente de ces pauvres demeures, et un des premiers actes des conseils législatifs, sous le règne de la constitution de l'an III, fut de la suspendre définitivement, et ce fut ce sentiment du pays qui fut respecté, et qui prévalut dans la rédaction de la loi de l'an X.

Une quatrième disposition a pour objet les fondations

pieuses autorisées par le concordat. Elle prescrivit qu'elles ne pouvaient être faites qu'en rentes sur l'État. La loi ajoute : Que les immeubles autres que les édifices destinés au logement et les jardins attenants, ne pourront être affectés à des titres ecclésiastiques, ni possédés par les ministres du culte à raison de leurs fonctions. Il est évident que cet article se réfère à la disposition relative aux presbytères et ne comprend point les immeubles qui auraient été assignés aux évêques pour leur logement. L'exécution donnée à la loi démontre cette interprétation [1].

Le concordat avait dit que toutes les églises non aliénées seraient remises aux évêques. Un article de la loi a limité cette remise à une église par cure ou par succursale. Il est évident qu'on a voulu par là faire connaître le véritable sens de la disposition du concordat. On rend au culte ce qui est indispensable au culte, et on ne restitue pas les églises encore dans les mains de l'État, mais que les besoins du culte ne réclament pas. Ce n'est que plus tard qu'on a attribué la propriété de ces églises supprimées aux fabriques des églises dans la circonscription paroissiale desquelles elles étaient situées, et l'on voit que ce n'est point à titre de restitution.

De tout temps, des corps laïques ont été chargés de l'entretien des édifices consacrés au culte. La loi les rétablit, elle les institue pour cet effet et pour veiller à la distribution des aumônes des fidèles.

Enfin, la loi dispose que là où il n'y aurait point d'église disponible, il sera fourni aux évêques un local convenable pour la célébration et l'exercice du culte.

[1] Nous avons expliqué comment l'État ne rendit pas tous les palais épiscopaux, et comment aussi la remise de ces édifices fut l'équivalent d'une restitution. (*Voyez* chap. III, §§ 4 et 5.) Les preuves tirées de la législation peuvent ne pas paraître décisives en elles-mêmes ; mais si on les réunit à la nullité de la loi de 89, aux dispositions du concordat sur les biens invendus, et à toutes les considérations morales que nous avons produites, nous croyons que le silence de la loi sera de bien peu de valeur. (*Voyez* chap. II, § 4 ; chap. III, §§ I, 2.

Telle est la base de notre droit public en cette matière.

Depuis, par des actes nombreux du gouvernement impérial qui ont été rappelés avec une grande exactitude par l'orateur auquel je succède à cette tribune, les biens non aliénés et les rentes autrefois appartenant aux fabriques leur ont été restitués. On a agi à l'égard des fabriques comme à l'égard des hospices, des écoles et autres établissements d'utilité publique reconnus par le code civil. Mais il n'en est point résulté qu'il pût être attaché des biens immeubles à des titres ecclésiastiques, et les inductions qu'on en a tirées sont mal fondées.

Mais il fallait rechercher aussi quelle avait été la marche du gouvernement dans l'exécution de la loi en ce qui concernait les logements des archevêques et des évêques. Or, postérieurement au concordat, les palais épiscopaux ont été indifféremment transformés en palais-de-justice, en chefs-lieux de cohorte de la Légion-d'Honneur, en palais sénatoriaux, ou rendus aux évêques, comme l'archevêché de Paris, et cela sans exciter aucune réclamation, ou seulement des réclamations de non-convenance.

De quelle nature était la possession des évêques qui avaient été envoyés en possession de leurs anciens domaines? La réponse est facile. Les contributions foncières et les réparations foncières restaient à la charge de l'État, qui sans doute conservait la propriété, puisqu'il avait les charges de la propriété. Jamais les évêques n'ont réclamé le droit de payer les contributions foncières, ni de faire à leurs frais ou aux frais des fidèles, en tant que fidèles, les réparations foncières de leurs palais [1].

[1] Nous avons prouvé que les secours donnés par l'État, par les départements et les communes n'étaient ni un signe ni un titre de propriété. Et M. Portalis, qui attribue la propriété des palais épiscopaux à l'État, ne fait pas attention que, pendant vingt-quatre ans, ils ont été entretenus par les départements. Ces derniers l'auraient-ils perdue seulement depuis 1825, et cela sans acte translatif de propriété? Voilà ce qu'il faudrait dire si on admettait une preuve aussi faible.

A la vérité, il est intervenu depuis une loi nouvelle sur lo temporel des églises, la loi de 1817; mais voici le but et le système de cette loi.

Elle est intervenue pour lever la prohibition portée par la loi de l'an X et pour autoriser les fondations pieuses des fidèles en immeubles. Elle a déclaré, en effet, que tous les établissements ecclésiastiques reconnus par la loi pouvaient à l'avenir posséder des biens de toute nature.

Nul doute que désormais des biens-fonds ne puissent être, en vertu de cette loi, attachés à des titres ecclésiastiques et possédés par les ministres du culte à raison de leurs fonctions. Mais cette loi se rapporte uniquement à l'article 73 et non à l'article 71 de la loi de l'an X. Elle est relative aux fondations qui seront faites, et non aux affectations qui ont eu lieu. Elle ne change rien au titre do la possession des archevêques et des évêques. Aussi, postérieurement à cette loi, il n'a été rien changé à ce qui se pratiquait, et les réparations foncières des palais épiscopaux ne sont point tombées à la charge des évêques. Sans doute, s'il arrivait que par un legs ou par une donation duement autorisée par le gouvernement, un pieux fondateur destinât un édifice au logement d'nn évêque, cet édifice serait attaché au titre de l'évêché et possédé par cet établissement ecclésiastique sous la tutelle de l'État, comme les fabriques et les hospices, et autres établissements d'utilité publique possèdent leurs biens; mais il n'en est pas de même par les raisons que nous venons d'indiquer pour les logements des évêques dont ils ont été pourvus par l'État ou par les départements.

Tel est le dernier état des choses.

Cinq sortes de propriétés : biens des fabriques possédés au même titre que les biens des hospices et des autres établissements d'utilité publique laïques, reconnus par la loi et autorisés par le code civil à posséder, aliéner, échanger, sous la tutelle du gouvernement.

Édifices consacrés au culte, affectés au service de ce

culte, entretenus pour les réparations locatives par la fabrique, pour les réparations foncières par les communes, le département, ou l'État, selon leur destination, et qui sont les propriétés des communes, du département ou de l'État;

Presbytères et jardins y attenant, rendus en vertu de la loi de l'an X, dépendant du titre ecclésiastique auquel ils sont attachés, et dont l'entretien foncier est à la charge des communes qui sont tenues de pourvoir au logement des curés et desservants;

Logements concédés aux évêques et archevêques, possédés au même titre et soumis à la même condition.

Biens légués à des titres et établissements ecclésiatiques depuis la loi de 1817, et formant la propriété de ces titres et établissements sous la tutelle de l'État.

Toutefois, il ne s'ensuit pas de ce que nous venons de dire que les titulaires ecclésiastiques puissent être dépossédés des édifices dont ils jouissent sans être consultés, sans qu'on pèse et qu'on apprécie les convenances; ils ont droit à la jouissance de ces édifices, et ne peuvent en être privés sans compensation et sans indemnité.

Il est juste, il est convenable que l'administration, qui, dans un intérêt public, peut transporter ailleurs leur domicile ou changer leur possession, s'entende avec eux, car c'est aussi dans un intérêt public qu'ils jouissent : leur intérêt est aussi un intérêt public; c'est celui d'une institution publique.

Mais la faute, le tort de l'administration qui les aurait dépouillés sans les entendre, ne saurait transformer les droits. Cette faute ne saurait les autoriser à revendiquer comme leur une chose dont ils n'ont pas la propriété. Elle les autoriserait seulement, et c'est ce que nous demandons pour M. l'Archevêque de Paris, à réclamer qu'on réparât le tort qui leur aurait été fait; qu'on remplaçât le logement dont ils étaient en possession et qui leur est dû par le commandement exprès de la loi, par un autre logement convenable et réunissan

toutes les conditions essentielles au logement d'un évêque.

Nous ne pensons pas que l'adoption de la loi soit un triomphe pour l'anarchie [1]. Nous n'avons point à choisir entre la réclamation d'un vénérable prélat et l'intérêt catholique, et la sanction d'un crime contre l'ordre public; nous n'avons qu'à autoriser un acte conforme au système de toutes nos lois. La marche du gouvernement nous garantit qu'il n'est point disposé à favoriser l'esprit perturbateur, à canoniser l'attentat détestable du 13 février; il sait mieux que personne qu'en ce jour funeste l'État et la société ont été violemment menacés par l'irruption de toutes les passions anti-sociales; il sait aussi bien que personne que les sociétés ne vivent que par le respect inviolable des propriétés de toute nature, des droits de tous, et par la présence de cet esprit religieux qui en est le lien, et qui s'enfuirait bientôt du milieu de nous si les établissements religieux n'obtenaient la plus éclatante et la plus assurée des protections.

M. le comte de Tascher. Je réclame la parole pour rectifier deux erreurs qui ont paru se glisser dans l'opinion de l'honorable comte Portalis, relativement à celles qui ont été émises par les deux orateurs qui l'ont précédé. Aucun des deux n'a prétendu que l'ancien archevêché fût la propriété de l'archevêque; secondement, par le mot église employé par eux, ils n'ont point entendu cette église puissante, dont le souvenir effraie encore l'imagination de beaucoup de très-honnêtes gens, mais seulement les associations catholiques répandues par agglomérations sur le sol de la France, et représentées par les fabriques dans leur aptitude de propriété.

[1] C'est bien consacrer l'œuvre de l'émeute que de n'oser bâtir sur le terrain envahi, lorsqu'il y a grande économie et convenance, au dire même de M. Portalis, intérêt de l'art, possession immémoriale: et, selon nous, droit certain; selon tous, obligation de construire à côté de la cathédrale.

XIII.

Discours de M. le marquis de Brézé.

Messieurs, j'arrive bien tardivement à la tribune, et je crains que l'attention de la chambre ne soit fatiguée. Excusez cette précaution oratoire, mais elle m'est imposée par l'allusion que M. le comte de Montalembert a faite à certaines opinions politiques qui ressemblent beaucoup aux miennes, et qu'il a déclarées frappées d'une défaveur dont cependant je ne me suis jamais aperçu. L'amendement que j'ai l'honneur de soumettre à la chambre a beaucoup d'analogie avec celui qui lui a été présenté par M. le comte de Tascher; il en diffère cependant en ce sens que mon honorable collègue, par le mot « s'il y a lieu, » laisse le gouvernement juge de l'opportunité qu'il peut y avoir à reconstruire l'archevêché, tandis que je ne mets pas en doute que cette opportunité n'existe, et qu'il ne faille reconstruire cet édifice sur les lieux mêmes où il était autrefois; conserver sur l'ancien emplacement de l'archevêché de Paris, et près de son antique cathédrale, un terrain suffisant pour y rétablir la demeure de ses archevêques; témoigner par la conservation de ce terrain, que, fidèles interprètes des sentiments de la France, nous nous refusons à sanctionner par nos votes les désordres commis en 1831; telle est, messieurs, la pensée qui m'a engagé à vous proposer un amendement qui, je l'espère, est de nature à fixer votre attention et doit mériter vos suffrages.

Je ne remonterai pas aux déplorables événements qui ont amené la destruction de l'archevêché : cette recherche serait inutile et ne soulèverait que de tristes débats. Je ne signalerai pas non plus tout ce qu'il peut y avoir d'effrayant à faire intervenir des lois qui admettent que le gouvernement a le droit de fermer les édifices religieux, de démolir, s'il lui plaît, les habitations des

pasteurs, de s'emparer de leurs ruines, d'interdire ainsi à chacun, si telle est sa volonté, le libre exercice du culte qui lui est garanti par la constitution.

Je ne rechercherai point si les différents gouvernements qui se sont succédé depuis cinquante ans ne se sont pas attachés tous, sans en excepter la restauration, à maintenir le clergé dans une situation de dépendance aussi fatale, selon moi, aux intérêts bien entendus de l'État, qu'à la religion elle-même.

Deux faits dominent dans ma conscience la question qui nous occupe, c'est la confiscation légale des biens du clergé en 1790, sous la promesse d'une indemnité de quatre-vingts millions en rentes sur l'État, qui n'a jamais été donnée, mais qui depuis a été convertie en un modique salaire soumis chaque année à l'acceptation ou au refus du pouvoir législatif, et le concordat de 1802 qui réservait pour l'Église de France la propriété de tout ce dont l'État n'avait pas disposé. Ces faits me semblent au-dessus de tous les décrets qu'on pourrait invoquer.

D'ailleurs, est-il bien politique, dans un temps où le droit de propriété est contesté par certains publicistes, de mettre en honneur et de réclamer l'exécution des lois qui ont le plus gravement atteint la propriété?

Sans se préoccuper de la question légale de la propriété des biens ecclésiastiques, ce serait peut-être un sujet digne des plus graves méditations que de rechercher si le travail successif de civilisation et de progrès que le christianisme amena au sein des sociétés modernes ne fit pas sentir le besoin de donner à l'Église, dans l'État, une existence libre et indépendante; si elle ne devint pas propriétaire pour mieux fonder la stabilité des États, et si alors les peuples ne trouvèrent pas un puissant appui dans l'Église établie et liée au sol, et enfin si cette liaison intime n'entra pas pour beaucoup dans les éléments de liberté et de prospérité publique.

Oui, messieurs, on pourrait étudier utilement cette action du clergé propriétaire de quelque portion du sol,

sur nos institutions et sur nos mœurs, et l'on reconnaîtrait, je crois, que la religion, ainsi inhérente au pays, n'a plus été la tente posée un jour et qu'on peut lever le lendemain, mais qu'assise et forte, elle n'a jeté au fond de la terre des racines profondes que pour mieux et plus sûrement conserver parmi les hommes ses salutaires et pénétrantes influences.

Les perpétuer ces influences heureuses, les garantir d'une oppression et d'une extinction funestes, tel a été le but politique de la propriété ecclésiastique.

Mais ce n'est pas ici le lieu de développer cette haute question; je voulais seulement vous faire remarquer à quels intérêts élevés se rattache tout intérêt territorial de l'Église.

Je n'ai pas compris que les maximes du clergé de France en 1682, qui consacraient l'indépendance du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, pussent s'appliquer à des questions de terrains. L'appel comme d'abus adopté par le conseil d'État sur une réclamation adressée par M. l'Archevêque de Paris au pouvoir législatif en vertu du droit de pétition consacré par la charte, m'a donc paru dénué de toute base solide. Mais je me hâte de le répéter, je ne veux pas aborder une discussion si bien traitée par M. le comte de Montalembert et à laquelle je désirerais voir prendre part tous les savants jurisconsultes que possède dans son sein la noble assemblée qui veut bien me prêter son attention.

Le sac de l'archevêché a soulevé le blâme et les regrets des hommes honnêtes de tous les partis, et nous devions croire que le gouvernement, en se montrant impuissant à le prévenir et à l'empêcher, n'a cédé qu'à la force, sans cesser de reconnaître qu'une satisfaction contre de semblables forfaits était toujours due aux principes éternels de morale et d'équité.

Si demain un édifice public ou privé tombait sous le marteau des démolisseurs, si ceux qui l'habitent en étaient chassés comme des criminels, le pouvoir laisserait-il un pareil acte impuni? le sanctionnerait-il, et condamnerait-

il à une complète nudité le sol qui supportait la demeure des victimes ?

Non, je ne puis le supposer, et je crois encore moins que, mettant à l'écart toutes les règles admises dans les sociétés civilisées, il fit valoir contre la restauration de cet édifice, des considérations de salubrité, d'agrément et d'art.

Que dans un moment où l'émeute grondait de toute part, où l'existence du gouvernement était chaque jour mise en question par ceux qui l'avaient fondé, il n'ait pas pu ou n'ait pas osé rendre un prompt et éclatant hommage à la justice, c'est déjà un grand mal; mais je ne concevrais pas qu'après six ans, quand on nous parle sans cesse du besoin de revenir à l'ordre, lorsque M. le garde-des-sceaux vous disait, il y a peu de jours, dans le rapport du procès de Meunier, en nous parlant de cet accusé : « Il a passé de l'émeute à l'assassinat, » je ne concevrais pas, dis-je, que la justice réparatrice s'arrêtât devant des ruines causées par l'émeute!

Ce qui méritait un châtiment en 1831 ne saurait recevoir, en 1837, l'approbation des trois pouvoirs.

On a beau nous parler de prétendus besoins d'assainissement, de règles d'architecture; ces arguments stériles disparaissent devant le respect dû aux propriétés que tous les gouvernements doivent maintenir.

Si de pareilles considérations avaient quelque valeur, on livrerait demain la moitié de la capitale à la destruction, car il n'est pas de quartier où la salubrité, les convenances et l'art n'auraient à gagner. Mais alors, je vous le demande, que deviendrait la sécurité des citoyens ?

Bientôt la puissance de la rue l'emporterait, et la dévastation se ferait sous l'égide des lois.

Toutefois, j'admets qu'en relevant les ruines amoncelées par une multitude égarée, il soit permis de combiner la réparation avec les convenances générales, mais je ne saurais reconnaître que ces convenances puissent forcer la chambre à donner un assentiment tacite à des désordres qu'elle doit condamner.

Et cependant, ne vous le dissimulez pas, messieurs, si le projet de loi était adopté dans sa forme actuelle, le peuple ne verrait, dans l'aliénation du terrain de l'archevêché, que la consécration d'un événement subversif de tout ordre social, la sanction d'une vengeance pour des torts qui n'ont jamais eu de fondement, et ce qui est plus grave encore que tout cela, un encouragement, une prime d'impunité donnée à l'avenir aux crimes de cette nature; et le gouvernement, marquant son impuissance de 1831 d'un sceau légal, s'efforcerait en vain de détruire l'empreinte qu'elle laisserait dans le souvenir des démolisseurs. Que s'il y a aujourd'hui prescription contre les auteurs de cette dévastation, cette prescription ne peut rien contre la légitimité d'une réparation due et que vous ne pouvez refuser.

Mon amendement n'a pas pour objet, ainsi que je l'ai dit tout à l'heure, d'évoquer de pénibles souvenirs; je prends la question dans son état présent, et je cherche à concilier les intérêts moraux et religieux avec la dignité de l'assemblée à laquelle la loi est soumise, je dirai même avec la sûreté du gouvernement.

Je défends un principe qui n'a jamais été renié par aucun pouvoir, et dont le maintien est la sauvegarde du repos et de la tranquillité générale. Ce principe, c'est que tous les désordres, toutes les émeutes sont condamnables et qu'ils doivent être réprimés dans leurs conséquences les plus éloignées.

Si ces graves considérations dominent, selon moi, toute la discussion, je ne prétends pas éluder l'examen des motifs mis en avant par le ministère pour obtenir de nous la cession du terrain de l'archevêché, et j'espère vous amener à reconnaître que mon amendement satisfait à toutes les réclamations des habitants de la cité, à toutes les exigences du gouvernement.

Un point important semble accordé par le ministère (si je me trompe, MM. les ministres voudront bien me le dire), c'est que l'archevêché de Paris doit être placé près de la métropole. Il ne reste plus, par conséquent, qu'une

seule chose à examiner, savoir : dans quelle situation, à portée de la métropole, le palais archiépiscopal remplira le mieux toutes les conditions d'agrément, de liberté dans les communications, d'accompagnement pour la superbe basilique qui doit rester isolée, de manière qu'on puisse la contempler de tous côtés.

Trois projets sont en ce moment sous les yeux de la chambre; l'un est d'un architecte honorablement connu, M. Lusson; les deux autres expriment, avec quelque variété, la pensée d'établir le palais de l'archevêché à portée de la cathédrale. On suppose que le gouvernement a l'intention d'adopter l'un de ces deux derniers projets; je dis on suppose, parce que vous aurez remarqué, je n'en doute pas, le silence gardé à cet égard par le ministère dans son exposé des motifs.

La chambre pourrait lui demander d'expliquer son silence; il serait peut-être aussi de son devoir de se demander à elle-même si l'existence du cabinet est assez assurée pour qu'il lui soit permis de nous garantir qu'il exécutera des projets dont la réalisation semble fort éloignée; et, dans le cas contraire, si un nouveau ministère se croira lié par des promesses antérieures, lorsque la loi reste muette sur l'exécution de ces promesses. Toutefois, je ne m'arrêterai pas à ces questions, parce que j'espère vous convaincre, par l'examen rapide des trois plans, que celui de M. Lusson, dont mon amendement n'est que l'application, est le seul qui concilie tous les intérêts.

Les deux derniers projets placent le palais de l'archevêché sur le flanc et en avant de la métropole, au nord, occupant : 1° l'emplacement du bâtiment dit *les écuries de l'Archevêché;* 2° des terrains couverts de maisons qu'il conviendrait d'acquérir de manière à former un espace libre de 5,600 à 6,000 mètres. Je demande pardon à la chambre d'entrer dans des détails qu'elle trouvera peut-être fastidieux, mais j'y suis forcé par la nature du sujet que j'ai à traiter devant elle.

Le projet de M. Lusson place l'axe du palais sur le prolongement de l'axe de la métropole, et dispose de 5,350

mètres sur les 10,000 que contient l'emplacement de l'ancien archevêché.

Le palais est situé de manière que l'Église reste entièrement isolée, et qu'on peut la voir en entier et sous toutes les faces.

Le projet conserve des communications, non-seulement libres, mais directes entre tous les ponts qui arrivent sur le plateau de Notre-Dame; il laisse de tous côtés de grands courants d'air pour la salubrité; il laisse libre un espace commode pour une promenade publique entre la basilique et la rivière du côté de l'Hôtel-Dieu. Il permet d'apercevoir au loin, sur le cours de la rivière en amont, la basilique dans toute sa magnificence; enfin, le bâtiment n'étant élevé que de trente-six pieds, et la décoration de la façade extérieure devant être en harmonie avec l'architecture de l'Église, il en résulte que, sous le rapport de l'art comme sous celui de la libre circulation, ce projet réunit toutes les conditions que l'on peut désirer dans l'établissement d'un pareil monument.

Les deux autres projets placent l'archevêché sur le côté et en avant d'une des faces de la cathédrale. L'édifice se trouve dans une situation irrégulière, et ne peut plus accompagner la basilique pour former avec elle une sorte d'ensemble. L'un et l'autre entourent ensuite la moitié de la cathédrale; le premier, d'une plantation régulière; le second, d'un jardin anglais. Cette promenade, irrégulière dans sa forme, est entourée d'une grille, et ôte par conséquent à la circulation une partie de sa liberté. Enfin, le grand nombre d'arbres qui, dans un projet comme dans l'autre, doit couvrir deux faces contiguës de l'édifice, ne peut que l'offusquer, et nuire de loin, comme de près, à son effet général.

Ainsi les deux projets qui établissent le nouvel archevêché sur le flanc de la métropole et transforment en une promenade publique la totalité des terrains de l'ancien palais, gênent la circulation, n'offrent aucune harmonie avec l'église.

Il est d'ailleurs nécessaire de remarquer que tous les

projets de la même nature, c'est-à-dire ceux qui admettent en principe l'aliénation entière des terrains de l'ancien archevêché, auront les mêmes inconvénients et peuvent en avoir d'autres.

Le projet de M. Lusson, au contraire, remplit et remplit seul toutes les conditions, satisfait à toutes les obligations.

Mais il est une considération plus grave encore, qui assure au projet de M. Lusson un avantage incontestable, et qui doit infailliblement garantir vos suffrages à l'amendement dont il est la base : je veux parler de l'économie.

Si vous suivez le projet de M. Lusson, c'est-à-dire si vous placez l'archevêché dans le prolongement du grand axe de la cathédrale, en retenant 5,350 mètres sur les 10,000 mètres de terrain que couvrait l'ancien palais, vous n'avez d'autre dépense à faire que celle de la construction, qui, m'a-t-on assuré, peut être évaluée à deux millions.

Si, au contraire, vous suivez la pensée de ceux qui veulent mettre l'archevêché partie sur l'emplacement des anciennes écuries, partie sur les terrains adjacents appartenant à des particuliers, il faudra de toute nécessité les acheter; et des acquisitions de terrains bâtis, et dans un quartier où les maisons ont une grande valeur locative, avec les frais, les indemnités, etc., ne s'élèveront pas à moins de trois millions. Il faudra de plus ouvrir la rue *dite de l'Archevêché,* jusqu'à la rue de la Cité; et cette dépense ne peut pas s'élever à moins de deux millions; c'est par conséquent cinq millions qu'il faudra dépenser préalablement à la construction de l'édifice, sans compter les difficultés d'expropriation d'aûtant plus lentes à aplanir quo les expropriés diront avec raison que le motif de l'expropriation n'est point l'intérêt public, mais un caprice de l'administration en opposition avec cet intérêt.

En résumé, le projet, qui s'accorde avec l'amendement, satisfait à toutes les exigences, il donne le moyen de construire un archevêché aussitôt que le gouvernement le jugera convenable, et de plus il n'entraîne d'autre

dépense que celle demandée par la construction elle-même.

Les plans, au contraire, qui tendent à élever le nouveau palais archiépiscopal sur l'emplacement des anciennes écuries et sur des terrains à acquérir, ne remplissent complétement d'autre convenance que celle de la proximité de la métropole ; ils exigent un déboursé de cinq millions en sus des deux millions que peut coûter la construction de l'édifice; enfin ils mettent l'époque de l'exécution en dehors de la volonté du gouvernement, à cause des expropriations qu'ils entraînent.

En présence de tels faits, qui pourrait ne pas reconnaître que la seule résolution conforme à la raison, aux avantages de toute nature, à l'économie, se trouve dans l'amendement qui réserve une partie du terrain de l'ancien archevêché pour y rétablir le nouveau? Si cependant MM. les ministres s'opposaient à cette réserve, je leur demanderais alors de vouloir bien faire connaître à la chambre les motifs de haute moralité ou de profonde politique, en un mot, les raisons d'État qui les détermineraient à accroître ainsi les charges du pays sans aucun avantage, ou plutôt avec détriment pour ses intérêts.

Serait-ce à cause des réclamations des habitants de la Cité, qui demandent l'établissement d'une promenade publique sur le terrain de l'archevêché? Mais, si l'on veut bien examiner l'esprit de cette réclamation d'une part, de l'autre le plan de M. Lusson, on verra que la disposition qui résulte de l'amendement satisfait complétement à leurs désirs véritables.

Serait-ce pour établir, par un fait éclatant, que le gouvernement a le pouvoir et la volonté de disposer d'un terrain conquis par l'émeute? Je ne pourrais entrevoir, pour ma part, dans un semblable motif, ni une haute moralité, ni une profonde politique; mais si, laissant de côté la question révolutionnaire, le ministère nous disait que la demeure fournie par l'État aux archevêques de Paris ayant été anéantie par une catastrophe à laquelle le gouvernement était étranger, l'État doit seulement, aux

termes du concordat, fournir une nouvelle habitation, sans qu'il y ait pour lui d'obligation de la placer dans le même lieu, je répondrais encore que l'amendement soumis à la chambre ne blesse en aucune manière cette prétention, quelle qu'elle puisse être, puisqu'il ne rétablit l'archevêché que sur une portion de l'ancien terrain, qu'il laisse l'État libre de disposer de l'autre, et que par conséquent on n'a pas même cette raison pour ne pas placer l'archevêché dans la situation où son rétablissement imposera au pays la charge la moins lourde, en satisfaisant le mieux à toutes les convenances d'art, de circulation, d'économie et de salubrité.

Je ne saurais supposer que le ministère persistât à soutenir un projet défectueux sous tous les rapports, et qui ajouterait inutilement plusieurs millions aux charges des contribuables, par la crainte de paraître céder aux réclamations de M. l'Archevêque de Paris. Un tel motif me semble trop puéril pour que je veuille l'admettre, aussi ne le discuterai-je pas.

Mais peut-être nous dira-t-on que relever l'archevêché sur le terrain où le peuple l'a renversé, ou sur une partie seulement de ce terrain, ce serait braver la colère du peuple de juillet, et outrager la révolution qu'il a faite, en effaçant une de ses œuvres. Je pourrais d'abord répondre que les peuples qui, dans leur égarement ou leur fureur, font des révolutions, lorsque ensuite ils ont eu le temps d'en apprécier les effets, lorsqu'ils ont réfléchi sur leurs conséquences, lorsqu'en un mot ils les ont jugées, sont souvent moins éloignés qu'on ne pense du désir de voir réparer leurs désastres, et effacer jusqu'aux traces de leurs dévastations; mais après tout, est-ce le peuple de Paris qui a détruit et pillé l'archevêché? N'a-t-il pas été établi par l'enquête que si la garde nationale eût été seulement abandonnée à l'impulsion de ses sentiments naturels, elle aurait prévenu ou puni ce coupable désordre?

Non, ce n'est pas le peuple de Paris qui a commis cet attentats, et ce serait lui faire injure que de craindre de l'offenser en relevant sur une partie de ses ruines la

demeure de ses archevêques. Bien plus, on ne peut pas douter, sans être injuste à son égard, qu'il verra d'un œil satisfait cette espèce de réparation d'un attentat qu'il déplore, et cette consolation offerte à un prélat qu'il vénère.

Voyez en effet, messieurs, après sept ans de tribulations et d'isolement, combien la situation de M. l'Archevêque de Paris est changée! Rappelez-vous ces dangers qui menaçaient alors sa personne, et voyez maintenant les respects qui l'entourent. (Rumeurs sur plusieurs bancs.)

Je m'étonne, messieurs, des murmures qu'excitent ces paroles, car tout le monde devrait se féliciter avec moi d'un aussi heureux résultat. Rappelez-vous, messieurs, les temps qui ont suivi la révolution de juillet, temps déplorables où la vie de l'illustre prélat était chaque jour menacée, où il se réfugiait à Conflans pour fuir un palais pillé par l'émeute, et dites-moi si ce n'est pas à ses vertus et à sa modération qu'est dû un semblable retour dans les esprits.

M. le général Excelmans. Vos récriminations sont une injure à la révolution de juillet.

M. de Dreux-Brézé. Monsieur, vous n'avez pas le droit de m'interrompre. Lorsque j'aurai quitté la tribune, vous serez libre de me répondre.

M. le comte de Bondy. Il n'y a ici qu'une question administrative.

M. le baron Duval. Parlez de l'archevêché, et non de l'Archevêque.

M. le baron Mortier. M. le président, rappelez l'orateur à la question.

M. le président. On ne doit pas interrompre l'orateur. Je l'invite à se renfermer dans la question.

M. de Dreux-Brézé. J'aurai l'honneur de faire observer à M. le président que je suis dans la question. Je me suis permis quelques réflexions qui exprimaient des sentiments de respet profond pour un prélat que je vénère, et ma satisfaction que sa situation fût améliorée. Il n'y a rien là, ce me semble, qui pût blesser personne. (Non!

non!) L'interruption qu'ont éprouvée mes paroles a dû me donner à penser qu'elles n'étaient pas approuvées. Messieurs, je suis ici, je le sais, dans une position bien difficile, bien délicate. (Profond silence.) Croyez qu'il faut une conviction profonde, le ferme désir de remplir un devoir consciencieux et quelque courage pour lutter seul contre tant d'adversaires. Si cependant j'avais besoin d'appui pour prouver la conduite sage, modérée, digne d'éloges, suivie par M. l'Archévêque de Paris, dans les circonstances difficiles où il s'est trouvé, je n'invoquerais d'autre témoignage que celui de M. le garde-des-sceaux qui, je me le rappelle parfaitement, a rendu, à la chambre des députés, en 1832, un éclatant hommage à la conduite du premier pasteur de l'Église de France. Je pourrais encore au besoin vous lire une lettre que j'ai là, à côté de moi, et dans laquelle M. Baude, alors préfet de police, dit que : *trompé par des renseignements inexacts, son désir est de réparer le mal qu'involontairement il a pu faire à M. l'Archevêque de Paris.*

Quel immense progrès, messieurs! et qui pourrait aujourd'hui se glorifier d'en avoir fait un pareil? Ah! si ceux que l'ont poursuivi, qui l'ont cherché pour l'immoler dans des temps de délire, et qui depuis ont été frappés par le fléau destructeur qui a décimé la capitale, si ces hommes qu'il a consolés, secourus à leurs derniers moments au sein même de la contagion qui les dévorait, si ces hommes, dont son zèle infatigable a recueilli, élevé, instruit, élève et instruit encore les enfants orphelins, pouvaient se présenter devant vous, n'en doutez pas, ils vous conjureraient de réparer leurs désordres, en replaçant dans le palais de ses prédécesseurs celui qui s'est vengé de leurs fureurs par le plus pur et le plus noble dévouement.

Ainsi, aucun motif ni politique, ni moral, ni même révolutionnaire, ne peut contrebalancer les avantages incontestables que réunit mon amendement; et aucun autre système ne pourrait les procurer.

Ma proposition a donc un triple but : d'abord, et avant

tout, de sauver aux chambres et au gouvernement toute apparence de solidarité avec les désordres commis en 1831, de satisfaire à toutes convenances d'art, de salubrité, d'économie; enfin de replacer M. l'Archevêque de Paris dans la situation qui lui appartient, et de voir renaître, par une réparation qui ne saurait être sans mérite à ses yeux, la bonne harmonie qu'il est si désirable de voir régner entre l'Église et l'Etat.

Ce discours est suivi d'une longue agitation.

. *M. le comte de Montalembert.* Messieurs, personne plus que moi, dans cette enceinte, n'a plus d'amitié et d'estime pour M. le marquis de Brézé; mais je suis obligé de supplier la chambre de séparer ici la question légale et morale que je lui ai soumise, de celle toute politique et personnelle que M. de Brézé vient de soulever.

M. de Brézé. Dans le cours de cette discussion, il n'y a rien de personnel; j'ai au contraire traité la question d'abord sous le point de vue moral, et ensuite sous un point de vue tout matériel. Puis je me suis permis quelques réflexions, dans lesquelles j'exprimais des sentiments de respect, de vénération pour le caractère de M. l'Archevêque : j'ai témoigné ma satisfaction qu'il se trouvât aujourd'hui dans une situation meilleure qu'il y a quelques années. Des interruptions sont survenues à cette occasion, je les ai crues défavorables à M. l'Archevêque, j'ai dû, en conséquence, expliquer ma pensée : voilà tout ce qui s'est passé.

XIV.

Discours de M. Barthe, garde-des-sceaux.

Messieurs, j'ai entendu comme vous les orateurs qui se sont succédé à cette tribune, je me suis souvent associé à leurs sentiments, et j'ai partagé avec vous les émotions que leurs éloquentes paroles ont produites sur la chambre. Je ne viens donc pas combattre ces sentiments; je veux seulement prouver que le projet de loi du gouvernement ne blesse aucun droit, qu'il n'est en rien contraire

à la raison, et surtout je tiens à cœur, pour l'honneur du gouvernement, de prouver que ce n'est pas en faveur de l'émeute et de la violence des partis que nous venons solliciter la complicité d'une loi. Non, messieurs, ce ne sont pas ces pensées qui nous ont dirigés, je viens au contraire montrer, par les actes du gouvernement, que c'est une pensée d'ordre et d'équité qui nous a toujonrs dirigés.

Avant d'entrer dans la question de droit, qui a été présentée avec tant de science par M. le comte Portalis, j'ai besoin d'écarter quelques considérations qui feraient entrer la chambre dans des détails auxquels elle doit rester étrangère. On a parlé de certaines relations qui ont pu s'établir entre le gouvernement et le prélat qui avait été dépossédé de sa demeure par la violence et la destruction; on a attaqué l'opinion du conseil d'État, qui a dû se manifester à l'occasion d'une protestation que vous connaissez.

Permettez-moi, messieurs, de ne pas entrer dans ces détails, permettez-moi de ne pas répondre à qnelques-unes des paroles que vous avez entendues; écartons tout sujet d'irritation. L'honorable préopinant, qui a parlé cent fois d'oubli, des grands actes qui auraient pour objet de ramener le calme dans les esprits, aurait dû penser que les récriminations sont contraires à ce but. Je dirai qne le conseil d'État a rempli soigneusement son devoir, et qu'il a répondu à sa mission [1]; j'ajouterai que, lorsque le gouvernement se trouve dans la nécessité, à l'occasion d'un acte émané d'un prélat, d'attaquer et de frapper cet acte, il remplit un devoir pénible et douloureux, et qu'il n'aime pas à ranimer de tels souvenirs. Il ne cherchera pas à cette occasion ni à accuser, ni à se défendre; car il craindrait, sans le vouloir, de blesser certaines convenances, et peut-être d'altérer le respect pour tout ce que le monde doit respecter. Ces considérations me font écarter ces détails, pour ne m'occuper que de la question. (Très-bien.)

[1] Nous avons vu si le conseil d'État a dignement rempli sa mission. *Voyez* § 12 du ch. III.

Tout le monde connaît le déplorable événement dont les traces doivent être à jamais effacées ; vous savez comme moi qu'une provocation criminelle porta l'irritation dans les masses populaires, et que l'émeute, qui saisissait toutes les occasions de se livrer à des fureurs, et qui aurait déshonoré notre gouvernement et notre civilisation si cela avait été en son pouvoir, dévasta Saint-Germain-l'Auxerrois et démolit l'Archevêché ; ce sont ceux qui ont adhéré vivement au gouvernement sorti de la révolution de 1830, qui ont cru à cette révolution ; ce sont ceux-là surtout qui ont gémi de ces violences honteuses. Nous avons dû résister de toutes nos forces à tous les désordres qui pourraient la compromettre et la souiller. Quand, malgré notre résistance, des traces sont restées de ces désordres, nous avons voulu les effacer. J'ai connu dans des temps difficiles toutes les tribulations qui peuvent s'attacher à la vie publique ; mais il est des signatures à apposer sur certains actes qui font éprouver des joies qui effacent toutes ces tribulations. (Très-bien ! très-bien !) L'acte de l'ouverture de l'église Saint-Germain-l'Auxerrois a eu lieu, il a été fait avec liberté ; c'est un acte de religion et d'ordre ; et je proteste contre toute idée de calcul ou de tactique parlementaire qui aurait déshonoré le grand devoir que le gouvernement devait accomplir [1]. (Nouvelle adhésion.)

[1] On ne peut mieux dire ; mais qu'on nous explique alors comment il se fait que l'ouverture de Saint-Germain-l'Auxerrois ait été si longtemps retardée. Il y a cinq ans, les facilités étaient les mêmes. et les obstacles également nuls.

Le ministre qui était au pouvoir en 1831 proteste qu'il a résisté de toutes ses forces au désordre. Cela est possible. Mais ses collègues n'ont pas opposé la même résistance. Il est notoire, malgré les dénégations de MM. Lobeau et Barthe, que rien n'était plus facile que d'empêcher la dévastation. La garde nationale ne demandait qu'à défendre les deux monuments menacés ; on l'a envoyée dans les quartiers qu'on savait être paisibles. On n'a pas été pris à l'improviste. On a eu un jour tout entier pour prévenir le désordre. Aucune mesure n'a été prise. Au moment même où Saint-Germain était

M. le vicomte Dubouchage. C'est à merveille.

M. le garde-des-sceaux. Cette première trace de désordre est effacée. Dans quelle situation maintenant vous présente-t-on le projet de loi? Le palais de l'archevêché avait été dévasté, il ne restait que des ruines; que devait faire le gouvernement? Le gouvernement, par l'ordonnance du 13 août 1831, a indiqué la pensée qu'il a poursuivie et qu'il veut accomplir. D'une part il livre au domaine un terrain situé de l'autre côté de l'église, à très-peu de distance de l'église, car dans sa pensée il faut qu'il y ait un palais archiépiscopal dans le voisinage, afin que toutes les convenances soient respectées. Aussi dans cette cession faite au domaine, on s'est réservé en 1831 de statuer sur la destination ultérieure de ce terrain.

Quant à l'autre partie qui entourait l'église, que fallait-il en faire? la cathédrale devait-elle rester isolée? On a cru qu'il en devait être ainsi. Un quartier populeux avait besoin d'une promenade; l'architecture de la cathédrale se présentait dans son isolement avec ce qu'elle a de grand, de religieux; en un mot le devoir d'établir le palais épiscopal dans le voisinage étant conçu et devant être exécuté, on a pu pour l'isolement de la cathédrale et l'intérêt d'un quartier populeux consulter des considérations d'une autre nature. C'est dans cette pensée qu'il y a eu avec la ville des négociations, que le conseil municipal a manifesté le vœu de voir là une promenade, que le gouvernement a accédé à ce vœu; nous nous présentons devant vous avec cette double pensée de construire un palais épiscopal dans le voisinage, et en même temps de satisfaire les idées d'embellissement et de convenance publique. Voilà toute la pensée du gouvernement.

On a dit que le domaine s'enrichissait par suite de l'émeute; mais la manière dont le gouvernement a traité

assailli, il était encore temps. Un officier de police, au lieu d'appeler la force armée, est venu intimer l'ordre d'ouvrir les portes. Que M. Barthe ne compromette pas la gloire d'avoir fait une juste réparation à la religion, en défendant des actes impossibles à justifier.

avec la ville indique un tout autre motif que celui de s'enrichir; car la cession est faite à titre gratuit et sous une réserve de 50,000 fr. au profit de l'Église pour la construction d'une sacristie. Voilà qui répond, ce me semble, aux accusations qui sont dirigées contre le projet.

Mais il en est une qui se présentait avec beaucoup de gravité, avant qu'on eût entendu les éloquentes paroles de M. le comte Portalis qui ont dû dissiper tous les doutes à ce sujet. On a dit que l'on attaquait un droit de propriété et qu'il fallait au moins avoir le courage d'exproprier. Messieurs, il a été établi que l'État était propriétaire des ruines de l'archevêché, parce qu'il était lui-même propriétaire de l'édifice. Il ne peut y avoir aucun doute à cet égard; à aucune époque, même sous la restauration, on n'aurait résolu la question autrement.

La loi de 89 réunit au domaine public tous les biens ecclésiastiques sans distinction, à charge par l'État de pourvoir aux frais du culte et à l'entretien de ses ministres. Comment le concordat aurait-il modifié cette situation? On invoque un article qui dispose que toutes les églises métropolitaines et autres non aliénées seraient remises à la disposition des évêques. On convient que cet article ne prononçait rien sur les palais épiscopaux. On invoque l'article suivant :

« Sa Sainteté, pour le bien de la paix et l'heureux rétablissement de la religion catholique en France, déclare que ni elle ni ses successeurs ne troubleront en aucune manière les acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés; et qu'en conséquence la propriété de ces mêmes biens, les droits et revenus y attachés, demeureront incommutables entre leurs mains ou celles de leurs ayants-cause. »

On dit : Puisque cet article consacre la propriété des biens aliénés, il en résulte que les autres biens n'appartiennent plus au domaine de l'État, mais qu'ils ont fait retour au clergé.

Messieurs, c'est là une induction impossible à admettre.

On a dit avec raison que les traités pouvaient modifier les lois lorsque ces traités étaient acceptés comme lois de l'État. Cela est vrai; mais est-il vrai que le concordat ait eu pour résultat de traiter la question des propriétés civiles qui pouvaient appartenir, soit aux particuliers qui avaient acheté des biens nationaux, soit au domaine de l'État? Non, cet article a été dicté par un autre esprit. On ne mettait pas en question la propriété des acquéreurs des biens nationaux; les propriétés du domaine ne l'étaient pas davantage. Mais il ne suffit pas d'assurer la propriété matérielle, de la conserver, de la défendre par la loi écrite; il faut encore que la conscience ne soit pas troublée. Il ne suffit pas, par des lois civiles, de déclarer la vente irrévocable des biens de l'Église, si les propriétaires des biens nationaux pouvaient être troublés par les plaintes du clergé catholique [1]. C'est dans cette situation que la parole du Saint-Siége intervint; en reconnaissant lui-même l'aliénation des biens du clergé, il contribuait à la paix publique et imposait silence aux membres du clergé catholique. Il est évident que les biens nationaux étaient possédés irrévocablement, et que le concordat n'ajoutait rien sous le rapport purement civil. Voilà l'interprétation véritable de l'article du concordat;

[1] Remarquez que tous les orateurs du gouvernement affirment et ne prouvent jamais la propriété de l'État. (Voyez la IVe note sur le discours de M. Portalis et les §§ 2, 3, 4 du ch. III.) M. Barthe ajoute : *Il ne suffit pas d'assurer la propriété matérielle.* Rien de plus vrai. *Il faut encore que la conscience ne soit pas troublée.* Mais ce trouble arrive-t-il jamais lorsqu'on ne possède pas le bien d'autrui? Un doute ordinaire ne suffit pas, d'après l'axiome, *melior est conditio possidentis.* M. Barthe suppose que le trouble serait venu des plaintes du clergé. N'y avait-il donc que le clergé qui regardât la vente comme immorale? N'y a-t il que le clergé qui professe la maxime de l'inviolabilité des propriétés? (Voyez ce que nous avons dit dans le chap. Ier de cet écrit.) Si le clergé s'avisait de se plaindre de l'aliénation d'un bien qui a toujours appartenu à l'État, il n'y a pas de conscience, si timorée qu'elle soit, qui en fût troublée.

il n'y a pas un mot qui puisse faire supposer qu'on ait voulu rendre au clergé les biens non vendus. Parmi ces biens, il n'y a pas seulement des palais épiscopaux, il y a des forêts considérables, et si l'interprétation avait été fondée, celles de ces forêts qui n'avaient pas été vendues auraient donc été, d'après le concordat, domaines du clergé. Hé bien! sous la restauration, cette proposition fut faite et fut solennellement repoussée par le gouvernement, qui fit entendre exactement les doctrines que je viens d'avoir l'honneur de présenter à la chambre.

Voilà, messieurs, la vérité des choses. Ainsi l'État est propriétaire; maintenant fait-il de sa propriété un usage convenable?

Ici vient une question d'administration. La chambre entrerait, sans le vouloir, dans une voie purement administrative. L'on vient, par un amendement, vous dire: Oui, nous ne contestons plus la légalité; nous reconnaîtrons que l'État est propriétaire, qu'il peut céder à la ville de Paris; et comme il reconnait lui-même qu'il faut qu'un palais épiscopal soit construit, qu'il faut qu'il le soit avec toutes les convenances de voisinage, nous allons lui imposer, par un amendement, de le placer précisément sur le terrain qui appartient à l'État et qu'il avait cédé à la ville de Paris.

Alors l'honorable orateur a discuté le plan, ce que coûtera la construction, en un mot, a fait de l'administration. Le gouvernement ne peut accepter la question ainsi posée. Ce que vous devez savoir, c'est que c'est une propriété de l'Etat, que nous ne blessons aucun droit; c'est que la pensée du gouvernement est de construire dans le voisinage un palais épiscopal en respectant toutes les convenances. Voilà ce qui doit suffire sans qu'il soit besoin d'inscrire dans le projet une injonction de construire à un endroit donné, à tant de toises, pas une toise plus loin ni plus près. Voilà ce qui est inacceptable, voilà pourquoi je combats l'amendement [1].

[1] M. le baron Mounier ayant parfaitement répondu à cette raison

Cette discussion devait amener nécessairement quelques considérations sur les travaux religieux du gouvernement de 1830. Le gouvernement a fait beaucoup pour la religion; la charte aussi avait déjà beaucoup fait. La liberté de conscience a fécondé l'esprit religieux, et c'est dans ce sens que la charte a été profondément religieuse.

Aussi, messieurs, quand ont disparu les apparences de contrainte pour la religion dans un pays où tous les esprits veulent être libres, vous avez eu vers la religion une véritable réaction profondément sentie partout. L'esprit humain n'aime pas même l'apparence de contrainte quand il s'agit de conscience et de religion.

Vous parlerons-nous des sacrifices, des efforts de l'État pour tenir la population en jouissance de la religion et des cultes? Mais nos budgets en font foi et nous dispensent de protester de nos intentions. Chaque année vous votez des sommes considérables pour l'entretien du culte, pour les édifices diocésains; vous créez des succursales; il y a dix mille communes qui sont privées de succursales; chaque année a ajouté une somme pour que le culte soit à la portée de chacun; des succursales s'élèvent, des secours autant que possible sont assurés aux ecclésiastiques infirmes. Voilà ce que nous faisons tous les jours, parce que nous sommes convaincus que dans un pays de liberté plus qu'ailleurs, la religion est une des bases fondamentales de toute morale, qu'une nation serait bien malheureuse si elle était réduite au seul secours des lois civiles et criminelles.

Ce sont nos convictions, nous les apporterons dans nos actes; je dois le dire, nous ne les avons jamais délaissées.

Quant à la question particulière,* vous connaissez la pensée du gouvernement. Je déclare pour mon compte que l'amendement, en ôtant au gouvernement toute liberté, porterait, sans le vouloir, une atteinte à la dignité

de M. Barthe pour repousser l'amendement de M. de Tascher, nous renvoyons à son discours. Voyez plus bas.

de son action. C'est de l'administration que l'on vous propose de faire. Je demande à la chambre de rejeter cet amendement.

M. le comte de Tascher. J'ai été étonné et peiné d'avoir entendu M. le garde-des-sceaux me supposer une pensée aussi basse que celle d'attribuer la main-mise du domaine sur le terrain de l'archevêché, à un sentiment de cupidité de la part du gouvernement, mes pensées sont plus hautes et ont le droit d'être mieux comprises.

M. le garde-des-sceaux. J'ai cru entendre dans un discours prononcé après le vôtre, que l'on reprochait au domaine de s'être enrichi...

M. le marquis de Brézé. J'ignore si c'est au mien que M. le ministre veut faire allusion.

M. le garde-des-sceaux. Pas davantage.

La chambre sait que je ne me suis pas attaché à défendre d'une manière aussi positive que M. le comte de Montalembert le droit de propriété de l'Église ; toutefois, je ne saurais laisser sans réponse certaines assertions de M. le garde-des-sceaux. Il nous a dit que les différents gouvernements qui se sont succédé depuis l'assemblée constituante, ont tous exercé un droit de propriété sur les biens légalement confisqués en 89 ; cela est possible, et je ne le nie pas. Mais la question qui nous occupe est un fait nouveau, exceptionnel, sans exemple depuis le concordat ; car jamais (et je défie qu'on puisse en citer un seul exemple) l'État n'a repris un bien remis à l'Église qu'après s'être entendu avec l'autorité ecclésiastique, que de son consentement, et en lui donnant immédiatement une indemnité équivalente et acceptée par elle.

Aujourd'hui, au contraire, le gouvernement s'empare d'une propriété de l'Église sans s'entendre avec l'archevêque de Paris, et présente une loi qui, loin de donner une indemnité, la refuse. Il n'y a donc aucune analogie entre ce qui a pu être fait par le passé, et ce qu'on vous demande de consacrer dans ce moment par un vote législatif.

Je le répète, ce qu'on exige de vous est contraire à tous

les précédents, un fait tout exceptionnel, une spoliation sans exemple [1]; et quand on pense que l'État n'a été mis en possession du terrain de l'archevêché que par des désordres, on a raison de dire que le projet de loi est immoral et impolitique.

M. le vicomte Dubouchage. La question peut être envisagée sous un point de vue différent. (Aux voix! aux voix!... La clôture!)

M. le comte de Tascher. Je demanderai à parler contre la clôture. La question est grave; la chambre ne devrait pas vouloir la renfermer dans une séance. (Mouvement.) Je me soumettrai aux ordres de la chambre. Je regrette de n'avoir pas pu défendre des intérêts qui me sont chers.

M. le vicomte Dubouchage. J'appuie M. le comte de Tascher, et voici pourquoi. Mon système n'est celui d'aucun des trois orateurs qui ont parlé contre le projet de loi. (On rit.) Messieurs, quand vous m'aurez entendu, je crois que vous prendrez la chose plus au sérieux.

Je compte rentrer dans une pensée que M. le comte de Tascher a émise rapidement entre deux allocutions. Il vous a dit que nous, qui combattons le projet du gouvernement, ne disons pas que le clergé soit propriétaire, mais que c'est la religion catholique, une agglomération nombreuse de catholiques qui n'ont jamais été dépossédés, d'après le décret même de l'assemblée constituante de 89. Voulez-vous me permettre de développer ma pensée? (Mouvements divers.)

Quelques pairs. A demain! à demain!

[1] M. de Brézé a parfaitement raison; jamais ni sous l'empire ni sous la restauration le gouvernement ne s'est emparé d'un édifice, ou d'un bien *rendu* ou *restitué*, n'importe le nom que l'on voudra donner à la remise qu'a faite à diverses époques la régie des domaines des biens enlevés au clergé. La seule chose qui ait eu lieu, est une vente des immeubles qui étaient encore dans la main de l'État. Nous avons vu dans le ch. III, § 3 et suivants de cet écrit, qu'il y avait une grande différence entre ces deux espèces de biens. Cependant tous les défenseurs du prétendu droit de l'État ont affecté de les confondre.

M. le vicomte Dubouchage. Si l'on renvoie à demain, je serai plus préparé et par conséquent plus bref. (Oui! oui! Non! non!)

(M. le président met aux voix la clôture de la discussion générale; elle est prononcée à une forte majorité.)

M. le président. Il y a deux amendements, celui de M. de Tascher et celui de M. de Brézé. Ce dernier amendement, comme l'a dit lui-même son auteur, est plus radical que l'autre. Il doit passer le premier.

M. le marquis de Brézé. M. le garde-des-sceaux m'a reproché de vouloir faire de l'administration en indiquant dans mon amendement le nombre de toises; si la chambre pouvait l'admettre plus facilement en ne spécifiant pas la dimension du terrain qui est nécessaire pour reconstruire un nouvel archevêché, je sous-amenderais ainsi mon amendement: « Sous la réserve de vouloir bien conserver le terrain nécessaire pour reconstruire un archevêché. »

M. le président. L'amendement de M. de Brézé est maintenant le même que celui de M. de Tascher, en retranchant les mots « il y a lieu. » L'amendement est-il appuyé?

M. le vicomte Dubouchage, vivement. Oui, oui! certainement.

M. le président. Alors je le mets aux voix.

(Après la première partie du vote, M. le vicomte Dubouchage réclame la parole.)

M. le président. La chambre veut-elle entendre M. le vicomte Dubouchage? (Oui! oui!)

Quelques pairs. L'épreuve est commencée.

M. le président. Sans doute; mais la chambre veut-elle annuler l'opération commencée, pour entendre M. Dubouchage? (Oui, oui! Non, non!)

M. Cousin. Il ne faut pas avoir l'air d'enlever les questions, même les plus faciles.

M. le président. M. le vicomte Dubouchage a la parole.

M. le vicomte Dubouchage. Vous avez entendu au commencement de la séance un débat qui s'est élevé précisément au sujet de la discussion générale et de la dis-

cussion des amendements, et il a été décidé que, comme les amendements rentraient dans le fond même de la loi, on pourrait parler sur la loi en général au sujet des amendements.

Au reste, je ne viens pas réveiller des souvenirs fâcheux; au contraire, je veux parler dans un système de conciliation. Je ne parlerai donc pas d'émeute, de scandale public et de dévastations.

M. le président. C'est l'amendement que vous devez discuter.

M. le vicomte Dubouchage. Je le discute en cherchant à concilier des opinions opposées. Pour cela, il faut que je réponde à M. le comte Portalis et à M. le garde-des-sceaux.

M. le président. Vous devez discuter l'amendement, prouver comme quoi il est bon, prouver que la chambre doit l'adopter; vous ne pouvez rentrer dans la discussion générale.

M. le vicomte Dubouchage. C'est difficile, si je ne puis donner une raison pour.

Un pair. S'il n'y en a pas, descendez.

M. Cousin. C'est une question de bonne foi.

M. le président. Vous êtes un homme de bonne foi.

M. Dubouchage. Oh! oui, très-certainement.

M. le président. Vous devez comprendre que la discussion générale étant fermée, vous ne pouvez y rentrer. Vous avez la parole sur l'amendement, vous ne devez parler que sur l'amendement.

M. le vicomte Dubouchage. Messieurs, quel est l'amendement? (On rit.)

M. le président. Comment! vous ne savez pas même en quoi consiste l'amendement et vous demandez à parler pour cet amendement?

Voix nombreuses. Aux voix! aux voix!

M. le comte Dubouchage. Je sais très-bien en quoi consiste l'amendement. Je posais la question, cela est permis; je disais : Quel est l'amendement de M. de Brézé? Je voulais ajouter : Le voici.

Messieurs, 10,000 mètres de terrain environ composent l'emplacement de l'ancien archevêché et de ses jardins. Hé bien! M. le marquis de Brézé vous propose de faire un partage. Par telle et telle considération que je ne veux pas faire valoir, puisque la discussion générale est close, et qu'on me restreint dans des limites si étroites, que je ne puis développer mon opinion, je vous propose un moyen de transaction. La ville de Paris jouira de 5,000 mètres de terrain environ; elle aura ainsi un espace suffisant pour faire des promenades spacieuses et des rues larges et salubres; la cathédrale se trouvera détachée et isolée; elle apparaîtra également dans toute sa majesté, le quartier sera assaini; mais en même temps l'Archevêque de Paris, ou plutôt la religion catholique, conservera une partie de son terrain, et alors sera consacré cet ancien droit maintenu par l'assemblée nationale, qui a laissé comme nécessaires tous les bâtiments épiscopaux à la religion catholique, lors de la mise à exécution de son fameux décret de novembre 1789. (Bruit.)

Puisque la chambre n'est pas disposée à m'entendre, je n'ai qu'à terminer et à descendre de la tribune.

(L'amendement de M. le marquis de Brézé est mis aux voix et rejeté.)

M. le président. Nous passons à l'amendement de M. le comte de Tascher; cet amendement est-il appuyé?

M. le baron Mounier. Je l'appuie, et je demande la parole pour présenter quelques considérations.

XV.

Discours de M. le baron Mounier.

Il est résulté de cette discussion qu'il y a plusieurs points sur lesquels la chambre, ou au moins la grande majorité de la chambre, est d'accord. Déplorer un événement qui a laissé de funestes traces, livrer à l'oubli ce qu'il faut savoir livrer à l'oubli; mais ne pas paraître approuver ce qu'on ne peut approuver; en même temps rendre au culte ce qui lui est nécessaire, c'est la pensée de la chambre, et

c'est aussi, je crois, la pensée des membres du cabinet. Nous avons entendu avec une grande satisfaction M. le garde-des-sceaux, chargé spécialement des dépenses du culte, déclarer qu'il avait été et qu'il était plus que jamais dans l'intention du gouvernement d'élever un palais archiépiscopal à portée de la cathédrale, par conséquent dans le lieu où il est convenable qu'il soit établi pour remplir sa destination. En partant de cette base, nous avons regretté que la loi ait été rédigée dans les termes où elle nous a été présentée. Beaucoup de membres de la chambre, et je suis de ce nombre, ont pensé que le palais aurait été réédifié d'une manière plus utile et plus convenable sur une partie du terrain qu'il est question de concéder à la ville de Paris. Mon honorable ami a développé tout à l'heure des considérations qui font penser que ce lieu serait mieux choisi qu'un autre lieu dont on a parlé.

M. le garde-des-sceaux n'a pas combattu ces considérations; je crois même qu'il a éludé la question par cette espèce de fin de non-recevoir qu'il s'agit d'une question d'administration, et que le choix d'un emplacement ne doit pas dépendre des chambres, qu'on doit s'en remettre à cet égard à la sagesse du gouvernement.

Je répondrai que cette objection me semblerait victorieuse si la question était entière, si l'on était venu nous demander l'autorisation nécessaire pour faire la dépense de la construction d'un palais archiépiscopal; il est évident qu'alors nous n'aurions pu indiquer au gouvernement l'emplacement qu'il devait consacrer à cette construction; mais ici on nous a indiqué par exclusion le choix de l'emplacement.

Si on avait posé la question ainsi : Le gouvernement est autorisé à disposer du terrain voisin de Notre-Dame, cette voie m'aurait paru parfaitement régulière, parfaitement conforme à tous les principes qui régissent la matière; car, relativement à la question de propriété, elle me paraît avoir été résolue comme elle devait l'être par mon honorable ami M. le comte Portalis. Mais ce n'est pas ainsi que la loi est rédigée.

On nous propose d'approuver une cession faite à la ville de Paris du terrain sur lequel était placé l'ancien palais archiépiscopal. Or, ce n'est pas là une pure formalité, un simple entérinement du contrat passé avec la ville de Paris. Que vient-on nous demander en présentant la loi? On nous consulte évidemment sur la question de savoir si la transaction est bonne ou mauvaise. Je reconnais que la transaction est régulière en principe, en ce sens que le terrain est la propriété du domaine; mais je la crois mauvaise comme mesure d'application, non parce qu'on n'a pas examiné suffisamment la question; on n'a pas examiné si, au lieu de construire l'archevêché sur l'emplacement des anciennes écuries, il ne valait pas mieux le construire à la pointe de l'île.

Il serait possible que ce dernier point fût le plus convenable. Si nous ne devons pas lier le gouvernement en déclarant qu'on construira sur un point déterminé, nous ne devons pas non plus le lier en déclarant qu'on ne construira pas sur tel point. L'amendement de M. le comte de Tascher, au moyen de l'expression « s'il y a lieu » me paraît avoir été rédigé dans une juste mesure; et c'est pour cela que je l'appuie. Il a été imité de ce qui a été fait dans l'autre chambre, à la suite d'une autre discussion, sur la proposition de M. le ministre des finances.

La chambre des députés avait pensé qu'il était convenable qu'une contribution perçue fût restituée. Qu'a-t-on répondu? Non; c'est une mesure d'administration, par conséquent vous n'avez pas le droit de déclarer que la contribution serait restituée; mais la chambre a voulu que le gouvernement pût restituer s'il le jugeait convenable. En conséquence, elle a ouvert un crédit pour être employé à cette destination, s'il y a lieu. L'amendement de M. le comte de Tascher (je crois avoir bien saisi son esprit) est conçu dans les mêmes vues. Il ne dit pas que l'archevêché sera construit sur tel ou tel terrain, mais il suppose que le gouvernement peut vou-

loir examiner de nouveau la question, et il veut que le gouvernement ne soit point lié par la transaction passée avec la ville de Paris, transaction qu'on a commencé à exécuter, avant qu'elle fût définitive; car nous avons vu planter des arbres sur le terrain avant que la loi soit venue ratifier la cession proposée en faveur de la ville de Paris. Ce procédé seul devrait prouver qu'il est de la dignité de la chambre de montrer qu'elle entend que les choses soient entières quand on vient demander son concours, et que quand des lois lui sont soumises. on ne doit pas les exécuter à l'avance, en supposant que sa sanction n'est qu'une vaine formalité.

Je dis donc que le résultat de l'adoption de l'amendement de M. le comte de Tascher sera ceci : que le gouvernement pourra examiner de nouveau, et que, s'il trouve que certains avantages qui ont frappé beaucoup de membres de cette chambre sont fondés, il ne cèdera pas à la ville la totalité du terrain, et réservera ce qui est nécessaire pour construire un palais archiépiscopal.

Nous prenons acte avec empressement de la déclaration si franche et si formelle de M. le grade-des-sceaux, de la résolution de construire un archevêché dans le voisinage de la cathédrale. Nous nous en rapportons à la sagesse du gouvernement, pour déterminer le lieu où il doit être placé; mais nous ne voulons pas qu'un lieu qui parait favorable soit exclu de l'examen. Les mots, *s'il y a lieu,* renferment cette idée; en conséquence, j'appuie l'amendement.

XVI.

Discours de M. le comte de Rambuteau.

Messieurs, je viens combattre la proposition de M. le comte de Tascher, et répondre au noble pair qui vient de la soutenir; c'est ici une question de bonne foi, vous repousserez la loi si elle vous parait inopportune et imprudente; mais vous lui donnerez votre sanction si vous la trouvez bonne et juste. D'abord, messieurs, il ne

s'agit pas ici d'une concession gratuite, car la cession proposée par le gouvernement, et acceptée par la ville de Paris, lui impose des obligations. Elle aura à payer 50,000 fr. pour la sacristie, 100,000 fr. pour une grille de clôture, destinée à protéger l'édifice, et elle devra entretenir la promenade que réclament les quartiers voisins, sans pouvoir y faire aucune construction ni aucun établissement productif. Un orage destructeur a passé: la ville de Paris le déplore plus que personne; le gouvernement, tout en faisant disparaître des ruines de triste souvenir, a pris l'engagement de pourvoir à un besoin généralement senti, et c'est ce besoin que j'ai dû signaler en présentant à l'administration supérieure un projet d'archevêché, en même temps que je soumettais à son approbation la délibération du conseil municipal. Ce projet a été rédigé par l'architecte qui, depuis longues années, est chargé des travaux des églises de Paris, et qui, plus que tout autre, était à même d'apprécier les besoins et les convenances des constructions projetées. La dépense qu'elles entraineraient est de beaucoup inférieure au chiffre énoncé par M. de Brézé; elle ne s'élèverait qu'à 11 ou 1,200,000 fr. (les terrains à acquérir compris), au lieu de cinq millions. J'ai cru convenable de communiquer ce projet à M. l'Archevêque, afin de recevoir ses observations [1]. Là se bornait mon devoir; c'était au gouvernement, qui devait supporter la dépense, à prendre l'initiative; je n'ai pu qu'appeler son attention sur ces graves questions, et lui soumettre les renseignements capables de l'éclairer.

[1] M. de Rambuteau prétend avoir communiqué le plan d'un nouvel archevêché à M. l'Archevêque. M. de Tascher a réclamé contre cette assertion comme inexacte, et sa réclamation a été insérée dans le procès-verbal de la séance. En sorte qu'il est consigné dans les fastes de la chambre que les faits sur lesquels l'erreur est le moins possible échappent à la mémoire d'un préfet, d'un pair de France.

M. de Tascher avait raison; aucun plan d'archevêché n'avait été communiqué. M. l'Archevêque ne connaissait que le plan de la sacristie.

Je ne puis terminer ces courtes observations, messieurs, sans rendre un juste hommage à cette brave garde nationale, élite de la population parisienne, qui, dans toutes les circonstances difficiles, s'est montrée énergique et courageuse pour repousser l'émeute. Loin d'elle la pensée d'en accepter l'héritage; de même qu'elle a su faire respecter les lois et défendre le trône de juillet, de même elle croit n'avoir besoin ni de pardon ni d'expiation, de même elle honore la religion, fondement de la morale et de la paix domestique. Ces grands principes d'ordre public ont toujours trouvé des interprètes éclairés dans les conseillers que la ville de Paris a investis de sa confiance; partout où il y a du bien à faire, des douleurs à soulager, des améliorations, des encouragements à introduire, on sent leur action bienfaisante; je le dirai avec franchise, le conseil municipal, choisi par ses concitoyens, est digne de sa haute mission, et animé d'une noble émulation pour défendre les intérêts de la cité et fonder tout ce qui est utile. Depuis six ans, plus de cinq millions ont été consacrés aux édifices religieux de Paris. Chacun est persuadé que si la religion doit être séparée de la politique, elle est un besoin pour tous, et c'est ce besoin que le gouvernement et la ville de Paris se feront toujours un devoir de satisfaire.

M. le président. Je mets aux voix l'amendement de M. de Tascher.

(L'amendement est rejeté.)

Je relis l'article du gouvernement :

« *Article unique.* Il est fait concession à la ville de Paris, sous les clauses et conditions acceptées par le conseil municipal, dans sa délibération du 15 janvier 1836, des terrains qu'occupaient les bâtiments, cours et jardin de l'ancien palais archiépiscopal. »

On va procéder au scrutin.

Résultat du scrutin :

Nombre des votants.		101
Pour	73	
Contre	28	

(La chambre adopte.)

XVII.

Note de M. de Tascher et Ordonnance du 13 août.

La chambre des pairs ayant brusquement fermé la discussion, les adversaires du projet n'ont pu répondre au savant comte Portalis, avec lequel, d'accord sur les sentiments, ils étaient en dissidence sur quelques points d'interprétation. Cet effort de leur part eût au moins prouvé une profonde conviction ; peut-être aussi eût-elle contribué a éclairer une question grave portée pour la première fois devant les chambres. Notre intention n'était point d'ailleurs, et n'a jamais été de prouver que le palais archiépiscopal fût la propriété du titulaire, mais seulement, et par les arguments mêmes du savant président, qu'il avait cessé d'être celle de l'État, et qu'aux tribunaux seuls appartenait de résoudre cette question, comme l'a été par eux celle de la propriété des églises et presbytères, conformément à l'arrêté du 30 thermidor an XII, qui a décidé *qu'aux tribunaux seuls*, et *non à l'autorité administrative,* il appartient de déterminer les effets de la main-mise des églises à la disposition des évêques, ordonnée par la loi de germinal an X.

La discussion n'étant bonne et loyale qu'en face des adversaires, nous nous abstenons d'y rentrer, et nous nous contenterons de faire connaître le texte de l'ordonnance du 13 août 1831, qui n'a été publiée nulle part.

Ordonnance du roi concernant la vente des matériaux de l'Archevêché de Paris, et l'affectation d'une nouvelle habitation au titulaire de ce diocèse.

LOUIS-PHILIPPE, roi des Français,

A tous présents et à venir, salut.

Sur le rapport de notre ministre secrétaire d'État de l'instruction publique et des cultes;

Considérant que les dévastations commises au palais

archiépiscopal de Paris ne permettent pas de le réparer à moins de dépenses considérables [1];

Après avoir entendu notre ministre secrétaire d'État aux finances;

Nous avons ordonné et ordonnons ce qui suit :

ARTICLE PREMIER.

« L'hôtel situé rue de Lille, n° 2, provenant de la dotation de l'ancienne liste civile, est affecté à l'habitation des archevêques de Paris.

ART. 2.

» Il sera procédé, suivant les formes prescrites par l'article 3 de l'ordonnance du 14 septembre 1822, à la vente, à charge de démolition, des matériaux et débris provenant des bâtiments et dépendances de l'ancien palais archiépiscopal formant l'enclave de l'église métropolitaine depuis et y compris son chevet jusqu'au Pont-aux-Doubles. La portion de bâtiment où sont établies la sacristie de la cathédrale et la salle capitulaire, sera réservée.

ART. 3.

» Le bâtiment dit des écuries de l'Archevêché est remis à l'administration des domaines.

ART. 4.

» Il sera ultérieurement statué par nous sur la destination à donner à l'emplacement des bâtiments démolis.

ART. 5.

» Notre ministre secrétaire d'État de l'instruction publique et des cultes, et notre ministre secrétaire d'État

[1] La dépense qu'on se propose de faire aujourd'hui est de quatre ou cinq millions; en réparant l'ancien palais, l'économie était évidente.

des finances, sont chargés, chacun en ce qui le concerne, de l'exécution de la présente ordonnance.

» Paris, le 13 août 1831.

» *Signé* LOUIS-PHILIPPE.

» Par le Roi :

» *Le ministre secrétaire d'État de l'instruction publique et des cultes,*

» *Signé* Montalivet. »

Pour ampliation :

Pour le ministre, et par autorisation,

Le chef de la première division,

Signé Féry.

Nota. Il est dit dans l'art. 2 de cette Ordonnance que les bâtiments *forment* l'enclave de l'église métropolitaine: cela ne veut-il pas dire que ces bâtiments sont *engagés* dans le terrain appartenant à la métropole? Mais dans la loi qui vient d'aliéner tout le sol qui l'entoure, rien n'a été réservé. On aurait donc, d'après l'ordonnance, fait un double envahissement, puisqu'il y aurait deux établissements lésés : la métropole et l'archevêché.

M. de Tascher en publiant son discours a fait imprimer l'ordonnance, et y a joint quelques observations : il remarque avec raison que d'après cet acte le palais et la cathédrale auraient été remis par une seule et même restitution.

Une lecture attentive de l'ordonnance du 13 août 1831 suffit pour démontrer qu'il ne s'agit pas seulement ici de la question générale de la propriété des évêchés rendus au culte, laquelle, selon nous, est douteuse, mais encore d'une question toute spéciale et propre à l'ancien archevêché de Paris, qui se trouvait, aux termes mêmes de l'ordonnance, *compris dans l'enclave de l'église métropolitaine,* et ne saurait en être violemment détaché sans porter atteinte aux conséquences immédiates de l'article 12 du concordat, ainsi conçu : *Toutes les églises métropolitaines, paroissiales et autres non aliénées nécessaires*

au culte, seront remises à la disposition des évêques.

En vain voudrait-on prétendre aujourd'hui que ces mots *compris dans l'enclave de l'église métropolitaine* n'expriment qu'une simple désignation de lieux. Nous répondrons que l'irréflexion même qui a présidé à la rédaction de l'ordonnance est un gage de sa sincérité, et que, dans un acte de cession de terrain, toute expression qui se rapporte à la délimitation ou à la nature de la propriété a une valeur et une importance qui lui sont propres, et qu'on ne peut ensuite être admis à lui contester.

Veut-on voir un exemple des conséquences du système d'affectation temporaire que, pour les édifices consacrés au culte, on tente de substituer au système de possession? La plus belle de nos églises, Sainte-Geneviève, en moins d'un demi-siècle, a changé quatre fois de destination: d'abord, bâtie sous l'invocation de l'humble bergère qui sauva Paris des fureurs d'Attila, elle est devenue cloaque pour recevoir les cendres de Marat; puis elle a été rendue au culte, et aujourd'hui elle est ce je ne sais quoi indéfinissable, et qui ne peut prendre ni nom, ni réalité entre les gracieuses fictions du paganisme et les sévères vérités du christianisme. Il n'y a rien à gagner dans un tel système ni pour la majesté du culte religieux, ni pour la dignité des hommes qui ont bien mérité de leur patrie. La mobilité incessante des passions humaines a besoin d'être arrêtée par des lois, ou au moins par des principes qui aient quelque fixité.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

FIN DE LA TABLE.





